مؤلف كتاب 'الجهل المقدس'

أوليفييه روا

البحث عن الشرق المفقود



ترجمة
رندة بعث

دار الساقي

صدر للمؤلف عن دار الساقي:

- عولمة الإسلام
- الجهل المقدّس: زمن دين بلا ثقافة
- تجربة الإسلام السياسي
- الإسلام والعلمانية
- الجهاد والموت

لوحة الغلاف بريشة الفنانة عالية الفارسي
تصميم الغلاف: سومر كوكبي

إلى مارتين وصموئيل ونيكولا،
هذا الكتاب الذي يتحدث أخيراً عنهم!

المحتويات

استهلال

لا ضرورة حقاً لتقديم أوليفييه روا، هذا المؤلّف "المعولم"، لأنّ قائمة منشوراته وأعماله وكتبه تتحدث عن نفسها. وبما أنّنا ننشر كتبه ومقالاته منذ زمن بعيد، فنحن نرغب بالأحرى في التشديد على فرادة المسار الذي يعيد رسمه هذا الكتاب المبني على المقابلات. لقد بدأ تعلّم اللغة الفارسية في الصف التحضيري في ثانوية لوي لو غران في خضمّ الفورة الثورية الماوية، وهو يدرّس اليوم في معهد فلورنسا الأوروبي المرموق، كما أنّه واحدٌ من أكثر المثقّفين الفرنسيين ذكراً على الشبكة العنكبوتية في العالم. لكنّه أيضاً أحد أكثرهم عرضةً للمناقشة لأنّه لا يختبئ خلف بهارج عملٍ علميٍّ صاف. وهو أيضاً حاضرٌ بشدة إعلامياً، ولا يكتفي باعتراف المؤسسات الجامعية وحدها به. ثمة ما يبرر ذلك، لأنّ مسار مؤلِّف أحد أوائل الكتب عن الحرب في أفغانستان عام ١٩٨٥ غير نمطي بالكامل بالنسبة إلى الجامعة.

أوليفييه روا هو بداية رحّالةٌ ينظر نحو الشرق، مشّاءٌ يتسلق الممرات الجبلية للعبور من باكستان إلى الجبل الأفغاني، وصولاً إلى أشدّ المناطق نأياً، قرب الحدود الروسية، عندما كان الهيبيون الواصلون إلى كابول يتابعون شعائرياً انتهاج طريق الجنوب (طريق الهند) ويتركون لغيرهم عناء اتباع طريق الشمال أو الرغبة في ذلك، في أفغانستان التي كانت لا تزال تعيش بسلام في مطلع سبعينيات القرن العشرين، لكن المجهولة و"المتوحشة"، ثمّ التي وقعت فيها أواخر ذلك العقد (ولاسيما بعد الغزو السوفياتي في ١٩٧٩) حربٌ مستدامةٌ وقاسية، مثلما تشهد على ذلك سرديات هذا الكتاب. في الثمانينيات، سرعان ما حوّلت الحرب بلداً خاض فيه المؤلف، الذي كان طالباً ثمّ معلّماً، رحلات "مثالية"، تكاد تتوافق في البداية مع الأحلام الطفولية التي تتمثّل

في الوجود في شرق غير مستكشف، لا يزال "متوحشاً". "الشرق الضائع" هو قبل كلّ شيءٍ أفغانستان غير مستكشفة، وكانت لا تزال تقليديةً في مطلع سبعينيات القرن العشرين، إذ كانت كابول لا تزال حلماً غربياً، لكنها أيضاً سنواتٌ ضاعت فيها أفغانستان وادعة وأخذت تتحول بسرعةٍ قصوى بسبب الحرب. هكذا أصبح الرحالة روا، الذي كان يبحث عن أراضٍ بِكر ووجد فيها الحرب الحديثة، "باحثاً"، ربما بدايةً من دون أن يدرك ذلك، يراكم معلوماتٍ فريدةً عن مناطق تخلّى عنها آخرون، ويظهِر فضولاً "ميدانياً" للاطلاع على طرق محاربة الغزاة وأساليب مقاومة السكّان المحلّيين في آن، في بلدٍ كان يقال أنّه قروسطيٌّ و"قبَلي". يشهد القارئ أيضاً صعود الجهاد (الكلمة والشيء) في بلدٍ وطّد فيه تنظيم "القاعدة" في ثمانينيات القرن العشرين قواعده الخلفية. أصبحت أفغانستان معقِد المخاوف الغربية كافّةً، من دون أن ننسى أنّ البلد كان حتّى مطلع القرن الحادي والعشرين أكبر منتجٍ عالميٍّ للأفيون...

لقد أدّت التجربة الفريدة التي عاشها هذا البلد إلى أن تستمع لزمنٍ ما أجهزة البنتاغون والهيئات الفرنسية للاستخبارات والتفكّر حول النزاعات إلى رأيِ "الرحالة الباحث" أكثر من غيره من زملائه المستقبليين. ففي تسعينيات القرن العشرين، تابع معرفته بـ"الأراضي الملغومة" عبر الطواف في أرجاء البلدان "ما بعد السوفياتية" التي واجهت مسألة الاستقلال وتأسيس "دولٍ" حديثة، مع بقائها في نهاية المطاف "إبداعاتٍ" سوفياتية في نواحٍ كثيرة. وعندما طُلب من روا مهمة رسمية في طاجيكستان، شغل لأشهرٍ منصباً سياسياً "دولياً" في دوشنبه، وكانت هذه الإقامة بدورها منصة انطلاق لمواصلة البحث بطريقةٍ أخرى، ولتوسيعه ليطال كلّ "آسيا الوسطى الجديدة" التي كانت تولد آنذاك.

وقد أضاف إلى هذا التمرين على حرية البحث الميداني طريقةً خاصةً به في العمل والتفكير، غير غريبةٍ عن تأهيله الأساسي. فذاك الذي درّس الفلسفة في درو منذ أواخر السبعينات، بعدَ أن كتب مع إيفون بيلافال Yvon Belaval أطروحةً حول "لايبنيتس Leibniz والصين"، لم يخشَ يوماً من صياغة مفاهيم مبتكرة ومفاجئة، بدءاً من "فشل الإسلام السياسي" الذي كان عنوان كتابٍ صدم على طول الخطّ الأرواح المولعة بالقتال، التي لا تريد أن تسمع إلا الحديث عن إسلامٍ ماهوي ووحيد الشكل

وثابت. ومنذ ذلك الحين، تعلّق الأمر بتحريك فهم الأحداث التي كانت تهز الأطراف "المسلمة" في العالم، وهو فهمٌ كثيراً ما يكون جامداً ومتأثراً بـ"نزعة ثقافوية" راسخة (تُعدّ فيها "الثقافات" كيانات جامدةً في تبايناتها). غير أنّ أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر أظهرت صواب رأي روا حول الطابع المعولم والكوني للاضطرابات التي لم تكن تُرى حتى ذلك الحين إلا في قلب وهوامش الشرقين الأدنى والأقصى، مع انعكاساتٍ ثانوية في البلدان المستقبِلة للمهاجرين.

أستاذ الفلسفة في المدارس الثانوية في السبعينيات هو أيضاً سياسي، مرّ بما تطلَق عليه في فرنسا تسمية "التيارات المناهضة للشمولية" (انظر صِلاته بمنظمة "أطباء بلا حدود"). ولأنّه قريبٌ من مجلتيْ *Libre* و*Passé–Présent*، وبالتالي من كلود لوفور Claude Lefort، عضو هيئة تحرير مجلة *Esprit*، واطّلع على أعمال المأسوف عليه ميشيل سورا Michel Seurat الذي لم يكن يتردّد في إعادة قراءة هوبس Hobbes لفهم الآليات غير المسبوقة للهيمنة في سوريا، فإنّ صاحب هذه "الروح السياسية" (وهذا لا يعني المناضلة، رغم أنّ...) قد خاض نزاعات أيضاً في فرنسا. ففي الثمانينيات، شهد في درو صعود حزب "الجبهة الوطنية". ما السبيل إلى مقاومة الموجة؟ إنّها على كلّ حالٍ بالنسبة إليه دعوةٌ للتفكير انطلاقاً من الصفر بشروط الهجرة في فرنسا وبأنموذجها العلماني وبالإسلام الفرنسي والأوروبي. بالنسبة إلى هذا الباحث العلماني بالفطرة، الذي لا يخفي دنيوةً شخصيةً لعبت فيها أصوله البروتستانتية دوراً مهماً، يقع الدين والظواهر الدينية في بؤرة الفضول الأنثروبولوجي والاجتماعي والسياسي، لكن من دون الافتراضات المسبقة (الأحكام المسبقة؟) التي تضعها علمانيةٌ أيديولوجيةٌ شديدة الحضور مجدداً على الساحة الفكرية الفرنسية. بل على العكس: بالنسبة إلى المراقب روا، يعيق هذا المرشح الأيديولوجي وجود فكرٍ جديد، ولاسيما حول أحداث الثورة العربية. في هذا السياق، مثّل صدور كتابه حول تطوّرات الدين المعولم، بعنوان **الجهل المقدّس**، حدثاً بفعل جِدّته.

كان روا قد تساءل منذ السبعينيات، مع صديقيه في مجلّة *Révoltes logiques* [تمردات منطقية] (جاك رانسيير Jacques Rancière وباتريس فيرمران Patrice Vermeren) ومع ميغيل أبنسور Miguel Abensour الذي سيلعب دوراً كبيراً في التعريف بمدرسة

فرانكفورت في فرنسا، تساءل حول وضع الأستاذ، ثمّ وضع كلّ من قد يزعم امتلاك معرفة متماسكة، مكتفياً بشغل الأماكن والمؤسسات التي يفترض فيها أن تمتلك هذه المعرفة. صحيحٌ أنّ المعهد الأوروبي في فلورنسا حيث يدرّس روا اليوم يمكن أن يعدّ، لسخرية القدر، من هذه الأماكن. لكن يمكننا أيضاً أن نرى في ذلك مكراً مصيباً للتاريخ. فليس لدى روا خطابان، خطاب الناشط وخطاب العالِم، خطاب الباحث الميداني وخطاب الحَبر الجامعي. لأنّ الخصوبة تكمن في التوتّر الذي نحافظ عليه بين هذه الأقطاب، مثلما يشرح في عودة تأمّلية حول وضعه بصفته خبيراً و"مستشاراً" للسياسات. لطالما كان مساره غير نمطيٍ، لا، بل محطّماً للأيقونات (ما تسبّب له في بعض السجالات، غير أنّها كانت بلا جدوى إلى حدٍّ ما). هذا المسار غير النمطي هو المفتاح لفهم الطابع الخلّاق لبحث استثنائيٍّ طويل الأمد، هو أيضاً بحث رجلٍ حر.

بعد مقابلة طويلة وشيّقة، لكنّها أصبحت قديمة، في *Esprit*، جعلت القارئ يرغب في "المضيّ أبعد منَ ذلك"[1]، لهذا الكتاب هدفٌ واحدٌ هو التعريف على نحوٍ أفضل بمسارٍ فكريٍّ وإنسانيٍّ نوعي، وسط الأحداث الجسيمة التي شهدها الثلث الأخير من القرن العشرين ومطلع الحادي والعشرين والتي تبقى حاضرةً كخلفيةٍ أو كواليس يستحيل تجنب الاهتمام بها، ناهيك عن التخلّي عنها.

أوليفييه مونجان Olivier Mongin وجان لوي شليجل Jean–Louis Schlegel

1 Paris–Dreux–Kaboul: itinéraire d'un chercheur, *Esprit*, Février 2002, p. 6–34.

القسم الأول

تمهيد

الفصل الأول

باريس كابول بـ"أوتو-ستوب": عَودٌ على بدء

أيار/ مايو ١٩٦٩: أنت في الصف التحضيري لدار المعلمين في لوي لو غران، تبلغ من العمر تسعة عشر عاماً واجتزت الامتحان الكتابي لمسابقة دار المعلمين العليا. لم تنتظر النتائج، ففي مطلع حزيران/ يونيو، رحلت بـ"أوتو-ستوب" auto-stop إلى أفغانستان، قبل الامتحان الشفهي. هل كنت تتوقّع ألّا تنجح في الامتحان الشفهي أم أنّك رحلت من دون أن تهتمّ بما سيلي؟

من دون أن أهتم. كنت قد شطبت الامتحان الشفهي، وبالتالي المسابقة... كنت أريد الامتحان الكتابي فحسب من أجل التصديق على سنتي دراستي الاثنتين. وعندما علمت أنّني قُبلت للامتحان الشفهي، وبترتيبٍ جيد، كنت قد وصلت إلى كابول.

واقع الأمر أنّني كنتُ أحضّر الرحلة منذ سنتين. ففي صيف ١٩٦٨، بعد سنةٍ تحضيريةٍ في ثانوية لوي لو غران، ذهبت بـ"أوتو-ستوب" إلى تركيا، وفور عودتي، قرّرتُ التحضير لـ"الرحلة الكبيرة": الذهاب في الربيع التالي إلى أفغانستان، بطريقة السفر عينها. في الوقت عينه الذي كنت أحضّر فيه مسابقة الدخول إلى دار المعلمين العليا والثورة (أجل، كنّا قد خرجنا لتوّنا من أيار/ مايو ١٩٦٨)، اشتريت كتاب *Teach Yourself Persian* [تعلّم الفارسية] (نشرته دار Penguin ولم يكن له معادلٌ بالفرنسية) وفي المساء، في القسم الداخلي، بعد الحادية عشرة ليلاً، كنت أتعلّم الفارسية، من دون أن أعرف كيفية اللفظ الصحيحة لأنّ المنهاج لم يكن يتضمّن أسطوانةً، وعلى كلّ حالٍ لم يكن لديّ جهاز لقراءة الأسطوانات (لم يكن الكاسيت موجوداً بعد).

الفارسية في أفغانستان هي عينها الفارسية في إيران، بتباينات تشابه تلك التي تفصل بين الفرنسية المحكية في مقاطعة كيبيك والمحكية في فرنسا. ورغم أنّني لم أتقن يوماً أيّ لغة، فلطالما سحرتني اللغات كلّها؛ في الواقع، كنت أغتنم أيّ فرصة سانحة لتعلّم لغة جديدة، حتّى لو تطلّب الأمر التخلّي عن المحاولة ما إن يصبح الأمر بالغ التعقيد (كنت أصطدم في كلّ لغة بنقطة محدّدة: حالة التعدّي في الكردية والبشتونية pachto، والاشتقاق في التركية، وحتّى الصيغة الشرطية في الإيطالية!).

ما الذي فعلته في أفغانستان؟

بعد أن وصلت، تجوّلت في طول البلاد وعرضها بالحافلة وبـ"أوتو-ستوب" وسيراً على القدمين. كانت تلك برهةً سحرية، ولاسيما عندما أدركت بعد عبوري تركيا كلها وإيران كلها بـ"أوتو-ستوب" أنّ لغتي الفارسية "مقبولة" إلى حدٍّ ما لدى الناس، وأنّني قادرٌ على التحدّث وتدبّر أموري بمفردي. وصلت إلى الحدود الأفغانية بعد أربعة أسابيع ونصف. كان العالم أقلّ خطراً منه اليوم، ولذلك كان عبور الحدود سهلاً نسبياً، ولم أتعرّض يوماً للنهب... آنذاك، كان المواطن الفرنسي يستطيع الذهاب من باريس إلى كابول من دون تأشيرة دخول، إلا في حال مرّ ببلغاريا.

لماذا أفغانستان في تلك المرحلة من حياتك؟

عندما يسافر المرء، يصادف على الدوام أناساً يأتون من بلد أبعد. هكذا صادفت في تركيا في السنة السابقة أناساً عائدين من أفغانستان. وما وراء أفغانستان، كانت تقع نيبال... كانت تلك حقبة السفر إلى الهند، إلى نيبال، إلى كاتماندو، للتدخين. شخصياً لم يكن ذلك هدفي، فأنا لم أهتم يوماً بالحشيش. لذا، لم أكن أريد الاختلاط بأولئك الرحالة على طريق الهند حتى إذا كنت أصادف بالضرورة الهيبيين في الفنادق والملاجئ، وأصادف معهم الجانب الاحتفالي الخاص بعام ١٩٦٨، الذي لم أعرفه في باريس. كان المسافرون الراجلون مثلي يعودون بشعرٍ لا يزال قصيراً وعلى ظهرهم حقيبة سفر بعد رحلاتهم. أمّا الهيبيون، فكانوا يرحلون لسنوات؛ وبنصف دولار في اليوم، يستطيعون تحقيق حلمهم peace and love [السلام والحب] في

كابول وكاتماندو. لكن كان هنالك أيضاً مدمنو المخدرات، أولئك الذين ينتقلون إلى المخدرات القوية، وكانوا لا يزالون قليلين جداً في ١٩٦٩. كانوا يندرجون في الدائرة عينها، حتى لو كان جميع الآخرين يهربون منهم. وبالضرورة، وُجد اقتصادٌ كاملٌ على هذا الطريق، بمواصلاتٍ رخيصة، يمتلكها السكان المحليون ويستخدمها أجانب مفلسون، وفنادق صغيرة متخصصة في إيواء المسافرين الراجلين والهيبيين.

إذاً، لم تكنِ الأوروبي الوحيد في أفغانستان، أليس كذلك؟

لا، في كابول على الأقل، لكنّني لم أكن هناك لدوافع "المسافرين الراجلين" الآخرين عينها. كانت في رأسي صورٌ لقصصٍ مصوّرة وذكرياتٌ لحكايات رحلات القرون المنصرمة وأحلام طفولة. فعندما كنت صغيراً، أردت أن أصبح مستكشفاً؛ ولاحقاً، ولاسيما آنذاك، حلمت بأن أجد نفسي الأجنبي الوحيد الذي يتبع قافلةً من البدو البشتون، أو من الغجر الملدوفيين، أو الذي يكتشف قرىً غير معروفة على تخوم نورستان.

وبالفعل، انطلاقاً من إسطنبول التحقت بقافلة، لكنّها كانت حديثةً حقاً: قافلة الهيبيين والمسافرين الراجلين الذين يلتقون مرحلةً بمرحلة في نوعٍ من الخانات النزُل التي لا يستخدمها إلا الغربيون المفلسون. كان ذلك يبدأ بمطعم Pudding Shop في إسطنبول، حيث تتشكل مجموعات ويجري تبادل المعلومات المفيدة والتحذيرات ضد النصابين. أحياناً يقترح أحدهم استئجار حافلة صغيرة بالتشارك، لكن كثيراً ما كان الاقتراح يتجسد في حافلةٍ من الشركات المحلية تقوم على استغلال الهيبيين تحديداً، فتمتلئ بالمسافرين الراجلين والهيبيين الذين ينامون داخل المركبة حتى طهران. وهناك يتجمعون في فندق أمير الكبير، وهو غيتو آخر للهيبيين. كانت الشرطة تتغاضى عنهم طالما لا يخرجون منه. ثمّ يذهبون مباشرةً إلى كابول، حيث يجب انتظار تأشيرة دخولٍ هندية صعبة المنال للذهاب إلى كاتماندو. كان الإسفلت آنذاك يغطي جزءاً من الطريق فحسب، ولاسيما في إيران... كانت هنالك بطبيعة الحال مخافر للشرطة على هذا المسار، لكن كان يمكن ملاحظة مظهرٍ من مظاهر ما بعد الكولونيالية، إذ يفوق على الدوام المال الذي يمتلكه المسافر الراجل الإسكندنافي الأقذر والأكثر

إفلاساً المالَ الذي يمتلكه فقراء المنطقة، وحتى إذا كان ذا رتبةٍ اجتماعيةٍ متدنية، فهو يبقى "رجلاً أبيض". كان الأمر على نحوٍ ما كأنّ الفقاعة التي يعيش فيها المستعمِر لا تزال موجودة، لكنّها تدحرجت إلى حافة الحضيض...

كانت الشرطة تتركنا وشأننا، وهذا جانبٌ نسيناه في عصر العولمة الاقتصادية والمالية والتواصلية هذا؛ كان العالم آنذاك "مفتوحاً" أساساً (حكى جاك سيغيلا Jacques Séguéla كيف دار حول العالم بسيارة Citroën بمحركٍ ذي حصانين في ١٩٥٤). بطبيعة الحال، لم يعد ممكناً انتهاج هذا الطريق اليوم. لكن حذارِ: لم يكن الطريق مؤمّناً بالكامل. فقد حدثت حالات اغتيالٍ واغتصابٍ واختفاءٍ غامض طُلب منّي بعد سنواتٍ المساعدة في توضيحها.

ذهبت إلى الشرق وعثرت على الغرب. إذاً، ماذا عن الأصالة؟

لدى وصولي إلى هرات، أوّل مدينة أفغانية، قلت في نفسي إنّه من غير الوارد أن أتابع مع رفاق الطريق هؤلاء، لأنّهم في المبدأ يشبهونني أكثر ممّا ينبغي. فقررت الرحيل بمفردي والذهاب إلى حيث لا يذهب أحد، بسلوك طريق الشمال، وهو دربٌ مجرّدٌ من أيّ جاذبية بالنسبة إلى الهيبيين الذين يستعجلون الذهاب للتدخين في أحد فنادق كابول. كنت أريد الذهاب إلى أماكن نائية لم يضع فيها أي "رجل أبيض" قدمه إن أمكن. وبدت لي منطقةٌ صغيرةٌ تقع قرب باكستان، أي نورستان، متلائمةً مع ما أتمناه. فلطالما غذّت تلك المنطقة خيال الرحّالة، لأنّها كانت محظورة. يتكلم أهلها لغةً هندو-أوروبية مغرقة في القِدم، ولم يكونوا قد اعتنقوا الإسلام إلا منذ ثلاثة أجيال. وأخيراً كانت حضارتهم - بطاولاتها وكراسيها الواطئة - شديدة الاختلاف عن حضارة الإثنيات الأخرى. كان يقال أنّ أولئك الجبليين ذوي الثقافة الشديدة الخصوصية يتحدّرون من محاربي الإسكندر الذين ضاعوا في الجبال. صحيحٌ أنّ نسبة العيون الزرقاء بينهم أعلى بكثيرٍ من تلك التي نجدها في مناطق أخرى في أفغانستان أو الشرق الأوسط. لم يكن ذلك بطبيعة الحال سوى واحدٍ من التنويعات المتعددة لأسطورة الفرقة أو القبيلة الضائعة...

هل صادفت عوائق في طريقك؟

للذهاب إلى نورستان، كان لا بدّ من الحصول على تصريح لا يُمنَح إلا لمن لديهم صلاتٌ حسنة أو لأثرياءٍ يذهبون إلى هناك لممارسة صيدٍ مترف. أمّا أنا، فذهبت بسروال الجينز وعلى ظهري حقيبتي إلى وزارة الداخلية حيث تقاذفوني بدايةً من مكتبٍ إلى مكتب، من دون نتيجة. لم يرغب أحدٌ في استقبالي. عدت إلى الوزارة مراتٍ عدة، وذات مرّةٍ وقعت على شرطيٍّ أفغاني كان قد أمضى مدة في مدرسةٍ للشرطة في كمبتن بألمانيا، حيث أقمتُ في إطار تبادلٍ مدرسي. تبادلنا بضع كلماتٍ بالألمانية واحتسينا بضع كؤوسٍ من الشاي معاً، وفي نهاية المطاف، وقّع لي شرطيٌّ آخر تصريحاً. وكان ذلك درساً آخر سيفيدني في الالتفاف على البيروقراطيات: التظاهر بالتواضع، والتغلغل بلطف، وتحدث اللغة، وإقامة علاقاتٍ شخصية.

ذهبت بالحافلة حتّى المحطة الأخيرة قبل دخول الوادي، ثمّ وجدت نفسي وحيداً تماماً، مثلما أردت، لكن من دون أن أعلم ماذا أفعل. ضمّتني مجموعة طلابٍ من قرية بارجي ماتال كانوا يعودون إلى بيوتهم لقضاء العطلة سيراً على الأقدام. بعد يومين من المسير، وصلنا إلى مكان "أحلامي"، الذي لم أكن أعرفه. كانت تلك آخر قريةٍ تقريباً، على سفح الجبال، يعلوها حصنٌ يتربع على عرشه نقيبٌ محاطٌ بدزينة جنودٍ يرتدون أسمالاً، ويحملون بنادق قديمة يبلغ طول أخمصها طول سيف. استضافني الجنود وأطعموني. ثمّ سألني النقيب عمّا أريد فعله. في الواقع، لم أكن أعلم، أو لم أعد أعلم! قلت له إنّني أرغب في الذهاب إلى الممر الجبلي الذي هو خط الحدود، فأوكل أمري إلى جنديٍّ باللباس المدني ومضينا كلانا في الجبل ننام عند الأهالي. كنت أخيراً في آخر العالم. غير أنّني بدأت أفهم أنّها ليست نهايةً بذاتها: ما الذي أفعله هنا، إذا ما وضعنا جانباً جمال المشاهد الطبيعية؟ ثم إنّ آخر العالم غير موجود، إذ ثمة دائماً شيءٌ ما وراءه. كنت أحتفل هناك بمفردي بعيد ميلادي العشرين وأنا أفكر في ما كتبه بول نيزان Paul Nizan في كتابه *Aden, Arabie* [عدن الجزيرة العربية][1]، وهو "كتابٌ حاز رواجاً كبيراً" (مثلما لم يكن الناس يقولونه بعد) آنذاك: "عمري

1 Paris, La Découverte, 2002 [1931].

عشرون عاماً. لن أدع أحداً يقول إنّه أجمل عمر في الحياة". في الواقع، لم أكن أعلم ذلك لأنّني لم أعد متأكداً من معرفة ماهية الحياة.

هل كان الناس يستقبلونك في كلّ مكان، من دون طرح أسئلة، باسم حُسن الضيافة؟

حسن الضيافة في الشرق الأوسط أمرٌ خارق؛ أعتقد أنّه أحد الأسباب في أنّ أولئك الذين خاضوا هذه التجربة لا يستطيعون أبداً تبني خطاب الكراهية الذي يتطوّر اليوم في الغرب رغم الأزمات والصدامات. صحيحٌ أنّني تعلمت أيضاً تعقيدات قواعد الضيافة. كان الأتراك يستقبلون في الفضاء العام، ولاسيما إذا كان الشاب مع فتاة؛ كثيراً ما كان مجهولٌ يدفع ثمن القهوة والفاتورة في المطاعم، بل حتى أجر الفندق. عندما كان تركيٌّ يصحبني معه في سيارته على الطريق، كان يدعوني دائماً للطعام في المطعم، لكنّه لم يكن يدعوني إلى بيته. أمّا في إيران، فالحال معاكسة: الناس لا يعيشون حقاً في الأماكن العامة، ولذلك نمت في بيوت أسر. في أفغانستان، وهو بلدٌ شديد الفقر، كنت أدفع في النزل الصغيرة في القرى، لكنّ ذلك لم يكن يكلف شيئاً؛ كان المرء يأكل مقابل عشرة سنتيمات من اليورو (أو بالأحرى مقابل ستين سنتيماً من الفرنك آنذاك). الصعوبة الوحيدة هي أنّه لم تكن هنالك نزلٌ في القرى تقريباً، ولم تكن توجد إلا حيث تمرّ الشاحنات. لذلك، في "البلدات" الواقعة خارج طرق المواصلات الأساسية، كان الناس يدعونني، وعموماً كان الوجيه هو الذي يفعل ذلك، فاستقبال الأجانب كان جزءاً من الامتيازات والواجبات.

إذاً، وجدت في ذلك الصيف من ١٩٦٩ "بلداً عميقاً" يبدو أنّ الحداثة لم تفعل فيه فعلها.

آنذاك، وكنت في العشرين من عمري، كنت "أشتغل" بموجب الثنائية الرومنطيقية: الحداثة المنحرفة مقابل الأصالة التقليدية. كان ذلك غير صحيح مفاهيمياً، لكنّه كان في البداية على الأقل "مبهجاً" إلى حدٍّ ما. لذلك، أجل: كان في أفغانستان شيءٌ من القروسطية لكن بالمعنى الإيجابي للاستعارة. فباستثناء الشاحنات التي لم تكن تمرّ إلا حيث يوجد درب، والبندقية (من نوع Lee Enfield بريطانية، موديل ١٩١٦، حيث لم يصل الكلاشنيكوف إلا مع الحرب) والمصباح النفطي (موديل Léna ألماني)، لم

يكن في ذلك البلد أيّ شيءٍ "حديث". لكنّ حسن الضيافة كان موجوداً على الدوام. عندما غادرت هرات في حافلةٍ قديمةٍ مهلهلةٍ مزخرفة عبر طريق الشمال الذي لم يكن أكثر من مجرّد درب، تقاسمتُ طوال ثلاثة أيام الحياة الجماعية للمسافرين الذين قارب عددهم أربعين، ومن بينهم كازاخيٌّ تولّى أمري ودفع عني كلّ شيء. كنّا نتوقف في نزلٍ لم يكن فيها كهرباء. وكان الندماء، تنيرهم مصابيح بترولية، يتربعون أرضاً ويتناولون الطعام من طبقٍ جماعي موضوع على مفرش، ثمّ يعود النادل ومعه إبريقٌ وحوضٌ من القصدير ويمرّ أمام الندماء كي يغسل كلّ واحد يديه بدوره. ثمّ ننام حيث أكلنا، على السجادة، بعد أن نلفّ المفرش. وفور أن يبدأ النهار، حوالى الرابعة أو الخامسة صباحاً، ننطلق مجدداً. كانت الحافلة تتوقف للصلوات الخمس، وبسبب الأعطال (بالقدر عينه من المرات تقريباً). كانت الحياة بطيئةً جداً، تنظمها الشمس والليل والصلوات والأعطال والوجبات... كنّا نصادف قوافل من الجِمال، ونجد دائماً ما نأكله حتى في المناطق النائية؛ كان الغذاء الأساسي للفلاح يتكون من الخبز المغموس في الزبدة المصفّاة، مع الجُبنين المذاب فيها. لم يكن ذلك مثيراً للشهية لكن في أواخر الصيف كان هنالك كثيرٌ من الفواكه في كلّ مكان، ويمكن العثور في البازارات على الرز ولحم الماعز المسلوق. في الشمال الشرقي الجبلي الذي فيه شيءٌ من الشبه بسويسرا، ولاسيما بغابات الصنوبر (كان الأفغانيون يحبون كثيراً رسم المشاهد الطبيعية السويسرية على شاحناتهم، مضيفين مئذنةً... باتوا مجبرين على محوها بعد أن حظر القانون السويسري في ٢٠٠٩ المآذن بسبب غياب التوافق بينها وبين المشاهد الطبيعية)، يزرعون الذرة أيضاً ويصنعون منها خبزاً يؤكل مع حليب الماعز. لكن بطبيعة الحال تتنوع قواعد التجوال والضيافة وفق البنية الاجتماعية، بما في ذلك إثنية سكان المكان وكون المناطق قبَلية أو غير قبَلية.

لقد سمع الجميع كلاماً على أهمية "القبائل" والعشائر في أفغانستان. ما الأمر بالضبط؟

أنا صنعت لنفسي إثنولوجيا شخصية صغيرة، شذبتها شيئاً فشيئاً بفضل معرفةٍ تجريبية ومجسّدة تراكمت مع الزمن، وكذلك بفضل قراءاتي الجامعية، بطبيعة الحال. بدايةً، إذا كان جميع البدو يعيشون ضمن قبيلة، فإنّ الغالبية العظمى من القبائل مستقرة،

ولطالما كانت كذلك. من جانبٍ آخر، ليست الإثنيات كافة (الطاجيك والهازار مثلاً) "ذات طابع قبَلي"، لكنّ الجميع يندرجون ضمن "جماعةٍ تضامنية" (قوم) يمكن أن تكون قاعدتها السوسيولوجية شديدة التباين (عشيرة، طبقة مغلقة، عائلة كبيرة، كيان إقليمي، نسَب ديني، حي في مدينة أو في قرية... وما إلى ذلك).

كنت قد قرأت، بطبيعة الحال، الكتب الكلاسيكية الفرنسية (كلود ليفي ستروس Claude Lévi–Strauss)، لكنّني لم أكن قد اطّلعت بعد على الأنثروبولوجيا الأميركية. تعرّف القبيلة بنَسَبٍ ما، لكن ليس كلّ نَسَبٍ قبيلة. إذاً، لدينا في واقع الأمر مجموعةٌ كاملةٌ من أساليب التفكير و"تفعيل" النسَب: قواعد الزواج، القانون العرفي (باشتونوالي pashtunwali لدى البشتون)، الإقليم، أسلوب انتقاء الممثلين (مَلِك)... وما إلى ذلك. باختصار: كان الواقع مثلما هو على الدوام أكثر تعقيداً من الكتب، وعندما وجدت نفسي بعد أربعين عاماً أدرّس العلوم الاجتماعية، اصطدمت على الدوام بالعقائدية المنهجية لدى بعض الزملاء. فبما أنهم لم يتآلفوا أبداً مع ميدانٍ حقيقي، استبدلوا به تصنيفاتٍ مجردة مستقاة من تركيب الأعمال السابقة.

هل نستطيع بهذه البساطة دخول مجتمعٍ تقليدي؟

كنت في التاسعة عشرة من عمري أكتشف كلّ شيءٍ ولديّ رؤيةٌ مثاليةٌ نوعاً ما للحياة الاجتماعية التي لم أكن أرى منها سوى الجوانب الجيدة. لم أكن أرى مطلقاً العنف الممارس على سبيل المثال على النساء اللواتي كنّ غير مرئياتٍ ولا يمكن الوصول إليهن مطلقاً. في القرى، لم يكنّ محجباتٍ في الحياة اليومية، لكنّهن كنّ يتجنّبن الغريب بصرامة. وحدهم الوجهاء كان لديهم غرفة للضيوف، لكنّ الضيف لم يكن يستطيع أن يرى منها ما يجري في المنزل. كان يجب أن يكون لدى المرء غرفة للضيوف كي يكون من الوجهاء (ما يعني أنّ الفقراء لا يستطيعون استقبال عابر السبيل). عند البشتون، كانت هذه الغرفة تُفتح مباشرةً على الشارع، ولم يكن المرء يدخل إلى المنزل. لم أكن أرى المظاهر الأقل بهاءً كافة، كمسألة الأراضي والمزارعين المستغَلين والفساد وتجاوزات الإدارة... لقد اكتشفتها لاحقاً؛ كان لا بدّ من الحرب، لسوء الطالع، كي أتمكّن من العبور إلى الكواليس.

غير أنّ عناصر عدّةً ظهرت لي بالممارسة. يسري هذا الأمر على التجوال، فعندما يسافر المرء راجلاً أو على صهوة حصان، يفضّل المرافِق جغرافيا شبكاته الخاصة على الجغرافيا الطبيعية؛ سوف يجري التفافة كبيرة ليتجنّب منطقةً ليس لديه فيها زبونٌ أو رئيس، وسيبقى طويلاً في المكان الذي يعيش فيه "أهله". كذلك، ظهر لي التفاعل بين الدولة والنظام القبَلي، حيث يعزّز واحدهما الآخر بدلاً من مقارعته، عندما اضطر الضابط الذي استقبلني في بارجي ماتال لترؤس محكمةٍ مرتجلة أقيمت للحكم في مسألة سرقة ماعز (كثيراً ما تتكرر في نورستان). اكتشفت كذلك العداوات والثأر (استحالة مغادرة بيت المضيف لوجود خطر كمينٍ في الجوار على ما يبدو). كما اكتشفت التراتبيات المحلية من طريقة شَغل الضيوف أماكنهم أو بالأحرى توزعهم في "غرف الضيوف" (كان عليّ فهم مكاني بالنسبة إلى الحجرة التي يستخدمها الوجيه كقاعة استقبال): شيئاً فشيئاً، اتخذت معنىً الوضعياتُ والموقع بالنسبة إلى الباب واللغة المستخدمة والتحدّث، هذه الوقائع الصغيرة الفلكلورية كافّة، التي لم أكن قادراً على قراءتها في رحلتي الأولى. هكذا تعلّمت التحدّث "بأدب"، واندمجتُ بالإيماءات والعادات (بما في ذلك التبول في وضعية القرفصاء) وإيقاع الزمن... أجريت دراسةً شديدة العيانية للإسلام مع الصلوات والعظات، ولاسيما ما كان الناس يقولونه عن الدين. أراد الملالي أن أعتنق الإسلام وكنّا ننخرط في نقاشات لاهوتية معمّقة. كنت أنظر في الكتب التي يقرؤونها، فاكتسبت معرفةً مجسدةً بالإسلام "الواقعي"، أي مثلما يفكّر فيه ويمارسه الفاعلون المحليون. بعد عودتي فحسب اكتشفت أنّ أفغانستان هي جنّة الباحثين الأنثروبولوجيين وأنّه توجد أدبياتٌ أنثروبولوجية لافتة في دقتها وعمقها، كأعمال صديقيّ ميشلين Micheline وبيير سنتليفر Pierre Centlivres اللذين لطالما كان أسلوبهما في الكتابة بالفرنسية أنموذجاً يُحتذى بالنسبة إليّ.

سوف أستفيد من هذا كلّه لاحقاً، بل أستطيع القول إنّه سينقذ حياتي أثناء الحرب ضد السوفيات.

كيف كنت تمضي نهاراتك؟

في النهار، كنت لا أفعل شيئاً سوى الثرثرة. أحياناً كنت أضطر إلى الانتظار ثلاثة

أو أربعة أيام في نزل، بدرجة حرارة تبلغ الأربعين قبل أن تمرّ شاحنة... كنت أتجوّل بحرّية، لأنّهَ ببساطة لم تكن هنالك تَحديات ولأنني لم أكن أمثّل أيّ خطر. كانت لغتي الفارسية كافيةً في البداية، ليس للمناقشة العميقة بطبيعة الحال، لكن للتواصل ولفهم الأمور الأساسية. الأفغان يعشقون المناقشة وطرح الأسئلة و... المطالبة بأجوبة. في ساعات السفر الطويلة في الشاحنات، في ساعات الانتظار الطويلة في النُزُل أو المساجد، كان يقال لي دائماً "Ekhtelat kon!" ("شارك [في المحادثة]!")، وعندما لا أقول شيئاً، أسمعهم يقولون لي: "khafa shodi" ("أأنت حردان؟ أأنت زعلان؟").

أتذكّر أنّ سيارة جيب صادفتني ذات يوم، أثناء تلك الرحلة الأولى، على المسار المتوسط، في الاتجاه المعاكس للاتجاه الذي كنت أشير فيه إلى السيارات وأنا واقفٌ على الطريق. توقّفتْ السيارة لتصحبني... في الاتجاه المعاكس لذاك الذي كنت أرغب فيه! كانت تحمل نائباً يجري جولته الانتخابية، فتلك كانت المرة الأولى التي ستُجرى فيها انتخاباتٌ حرة. دعاني للصعود وهو يقول لي إنّه لن تكون هنالك أي سيارة أخرى قبل مرور وقتٍ طويل وإنّ الاتجاه غير ذي أهميةٍ في النتيجة. كان يجب أنْ أصعد في أول سيارة تمر، أيّاً كان اتجاهها. ربما كانت تلك استعارةً لمسار التاريخ. لقد "خسرت" يوماً لكنّني وجدت نفسي في قلب حدثٍ صغيرٍ من أحداث السياسة المحلية.

لكن كان لا بدّ من العودة إلى فرنسا، أليس كذلك؟

أجل. في العموم، أحتفظ بذكرى رحلةٍ مثالية (توصف اليوم بأنّها رحلة "تحويم") دامت نحو ثلاثة أشهر، لكن ما إن غادرتُ نورستان في أواخر آب/ أغسطس وعدت إلى كابول، حتى أُصبت بنوعٍ من الاكتئاب أو الارتخاء. أدركت آنذاك أنّني أحتاج شهراً آخر للعودة إلى فرنسا، ولم أكن أدري حقاً ما الذي يجب عليّ فعله. وجدت في شباك البريد رسالةً تخبرني بأنّني قد نجحت في الامتحان الكتابي لدخول دار المعلمين العليا ويجب عليّ العودة فوراً للتقدّم إلى الامتحان الشفهي، لكنّ الوقت كان قد فاتني، وعلى كلّ حال، كنت قد قلبت الصفحة. فقررت، لجعل العودة أبطأ، أن أعود إلى هرات عبر "الطريق الأوسط"، طريق الهضاب العليا، الرائعة أيضاً، لكنّ الأمر لم يكن

مماثلاً، إذ كان السحر قد انقضى. بعد أسبوع، بعد أن رأيت تمثاليْ بوذا في باميان وبحيرات بند أمير، وصلت منهكاً إلى فيروزكوه، وسط البلاد، في حين كنت أحتاج إلى أيام للوصول إلى هرات.

لحسن الحظ، كان هنالك مهبط طائرات. نصحني صاحب النزل بانتظار الطائرة التجارية الصغيرة التي تمرّ مرّةً أو مرّتين أسبوعياً. كانت تلك المرة الأولى التي أسافر فيها "بأوتو-ستوب عن طريق الجو". أقمت في نزله الواقع قرب المهبط. أتى يوم "بوزكاشي" (نوعٌ من كرة القدم على الأحصنة، حيث تحل محل الكرة عنزةٌ مقطوعة الرأس وحيث كلّ الضربات مسموحة من دون حدودٍ للملعب). كان قائد الشرطة المحلية، بشتونيٌّ يرتدي زياً رسمياً، قد وضع كرسي مكتبه على حافة الملعب، ودعاني إلى الالتحاق به. لاحظت أنّه لم يكن يرف له جفنٌ عندما يتدافع الفرسان بانتظامٍ صوبنا (لم يكن لدى الأفغان يوماً احترامٌ للزي الرسمي).

وفي إحدى اللحظات، صاح أحدهم: "الطائرة!". وبأمرٍ من القائد، أخلى رجال الشرطة على صهوة جيادهم المهبط بضرباتٍ من أحزمتهم، ورأينا طائرةً صغيرةً حديثةً جداً تهبط. في الواقع، كانت شركة Pan American الأميركية قد قرّرت لأسبابٍ غامضة تأسيس شركةٍ محليةٍ تابعةٍ لها. كانت الطائرة تتسع لعشرين راكباً، وطاقمها أوروبي. وبفضل تلك الطائرة، قمتُ بعمادتي في الجوّ من مهبطٍ غير معبّدٍ يقع في أفغانستان، على ارتفاع ألفي متر. هبطت الطائرة في هرات. بعد عشر سنوات، سأصل إلى كابول على متن طائرةٍ تابعةٍ لشركة Aeroflot، وبعد خمسٍ وعشرين سنة على متن طائرةٍ تابعة لشركة Luftwaffe التي كانت تؤمّن احتياجات القوة الضاربة لـ"حلف شمال الأطلسي" (International Security and Assistance Force – ISAF). لا يمكن التنبؤ بأحداث العالم.

نعم، لكن آنذاك، كنتَ في هرات فحسب...

بالفعل، لكنّني كنت محظوظاً مرةً أخرى. فعلى الحدود الإيرانية، حيث كنت أستعدّ لرفع إبهامي، وقعت على الفرنسي الذي أخذني بسيارته من نوع Volkswagen بالاتجاه المعاكس قبل ثلاثة أشهر، حين كان ذاهباً إلى نيبال للعلاج في المرتفعات.

بضعة أيامٍ في مخيّم عزلٍ بسبب الكوليرا، عبور إيران دفعةً واحدة، ثمّ تركيا، القارب من طرابزون إلى إسطنبول، بلغاريا، يوغوسلافيا مع مسافرٍ راجلٍ فرنسي حكى لي طوال ثلاثة أيام عن حربه في الجزائر في كتيبةٍ تأديبية. ثمّ فجأةً باريس، ذات السماء الرمادية أكثر منها في أيّ وقتٍ مضى. المدينةَ الجامعية الدولية، في جادة جوردان. والفراغ الكبير. ما العمل؟

القسم الثاني

من لوي لو غران إلى درو
(مروراً بأفغانستان)

الفصل الثاني

لوي لو غران، ثورة أيار/ مايو ١٩٦٨ واللغة الفارسية

عَودٌ على بدء! بين ١٩٦٧ و١٩٦٩، قبل تلك الرحلة، كنت، إذاً، في ثانوية لوي لو غران، في الصفوف التحضيرية لمسابقة دار المعلمين العليا، وفي خضم ثورة أيار/ مايو ١٩٦٨. ما العلاقة بين ذلك وبين رغبتك في الرحيل؟ كيف كان وقع أيار/ مايو ١٩٦٨ عليك؟ أيّ أهميةٍ احتلها في مسارك؟

في البداية، لم يكن هنالك صلة بين انجذابي الشديد إلى الأسفار والدراسة وأيار/ مايو ١٩٦٨. في الصف التحضيري، كان الطلاب الداخليون بالتعريف ريفيين ينتمون إلى الطبقات الوسطى، ضائعين في باريس، في حين كان زملاؤنا الخارجيون، الباريسيون، ينحدرونَ في أحيان كثيرة من البرجوازية وكانت لهم حياتهم الباريسية (على سبيل المثال، كان برنار هنري ليفي Bernard–Henri Lévy في لوي لو غران قبلي بسنتين، لكنّني عرفت هناك أيضاً ألكسندر آدلر Alexandre Adler وكريستيان جامبيه Christian Jambet وغي لاردرو Guy Lardreau وأوليفييه رولان Olivier Rolin). من جانبٍ آخر، كنّا جميعاً، وبالضرورة، الأوائل على صفوفنا في ثانوياتنا الريفية. لكن عندما يلتقي خمسون تلميذاً ممّن كانوا الأوائل على صفوفهم في الصف التحضيري عينه في باريس لا تعود لهم قيمة؛ كانت

العلامات بالغة السوء لأنّ النظام كان يهدف إلى ثني نصفنا عن الاستمرار في السنة الأولى، لا، بل منذ الفصل الأول.

غير أنّ العلامات السيئة تمنح أحياناً أفكاراً حسنة. فبعد شهرٍ من الدوام في الصف التحضيري، قمت برهانٍ (غبي مثله في ذلك مثل الرهانات الحقيقية كافة) مع واحدٍ من رفاقي: من يحصل على العلامة الأسوأ في مادة اللغة اللاتينية (أسوأ المواد بالنسبة إلينا)، يلتزم دراسة لغة يختارها الآخر طوال سنة في "معهد اللغات والحضارات الشرقية Langues O'". حصلت على ٣/٢٠ وحصل هو على ٣,٥. إذاً، ذهبنا إلى المعهد للاطلاع على اللغات الغريبة المقترحة ووضع إصبعه على "الغجرية". على إثر ذلك، درست الغجرية لسنة في الدروس المسائية التي أحتفظ عنها بذكرياتٍ ممتازة. بطبيعة الحال، لم أتكلّم الغجرية أبداً لأنّها مجموعةٌ من اللهجات العامية وليست لغةً واحدة، غير أنّ أستاذنا جورج كالفيه Georges Calvet كان يعلّمنا منطق اللغة وهو يجعلنا نحلل ونفكك رموز تسجيلات سردياتٍ وحكايات أجراها في مخيّماتٍ في هنغاريا أو ألزاس أو ويلز. كنّا على هذا النحو نقوم بشيءٍ من الإثنولوجيا، مسافرين بالوكالة... كانت مجموعتنا المكونة من نحو عشرة طلاب غريبةً بالضرورة، معظمهم كانوا مغرمين بالهند ولغاتها، بين هيبيين وبحّاثة، لكن كذلك في آخر الصف الكونت فرانسوا دوفو دو فولتييه François de Vaux de Foletier بعصاه وخاتمه، وهو أمين محفوظاتٍ وميثاقيّ، كتب أطروحةً عن غاليو دوجنوياك Galiot de Genouillac (معلّم المدفعية الفرنسية في معركة مارينيان Marignan عام ١٥١٥، مثلما نعلم جميعاً...)، كما أنّه إضافةً إلى ذلك رئيس جمعية "Amis des gens de voyage" [أصدقاء أهل الترحال]. كان قد قرّر، وقد تجاوز سبعين عاماً، تعلّم لغة الناس الذين يحميهم. كان هذا أيضاً الجو في معهد اللغات والحضارات الشرقية: يصبح الغريب فيه مألوفاً. بعد سنة من تعلّم الغجرية، التقيت في تركيا بغجرٍ من لحم ودم، ولاحظت أنّهم لا يتكلمون تلك اللغة أبداً، بل التركية، مثلهم في ذلك مثل الجميع. بعد ذلك، غيّرتُ اللغة فأخذت دروساً حقيقيةً لتعلّم الفارسية، توّجت بشهادة، مع تعلّمي التركية والصينية والعربية على سبيل الهواية.

انتسبتَ إلى لوي لو غران في أيلول/ سبتمبر ١٩٦٧، وهناك عشت أحداث أيار/ مايو ١٩٦٨.

بالفعل، أثناء ثورة أيار/ مايو، كنت عضواً في مجموعة "اليسار البروليتاري" (كان اسمها في البداية "اتحاد الشبيبة الشيوعية الماركسية اللينينية")، لكن على خلاف الصورة المنتشرة إلى حدٍّ ما، لم يكن ذلك الشهر احتفالياً. في ذاكرتي بالأحرى لحظة عنف كبير، عنفٍ رمزيٍّ أكثر منه مادياً. وبعد أن تفاعلتُ لبعض الوقت مع هذيانات "اليسار البروليتاري" الثورية، أدركت بسرعة كيف يمكن أن يصبح المرء راديكالياً حتى العبث عندما يكون شاباً، وذلك بتأثير المجموعة. لم أُخدع لوقت طويل بالدينامية القوية في المجموعة ضمن هذه الحلقات الراديكالية الصغيرة وبانفصالها عن المجتمع الواقعي، وهو انفصالٌ تفاقم بفعل شيءٍ من جنون الارتياب... هذا كلّه يمكن أن يؤدّي إلى الإرهاب. سوف أستفيد من هذه التجربة لاحقاً لفهم منطق الشباب الذين يلتحقون بتنظيم "القاعدة".

"الإرهاب"؟ أليس الوقت مبكراً قليلاً لذكره؟

نعم، في أيار/ مايو ١٩٦٨، لم يكن أحدٌ يتحدّث بعدُ عن الإرهاب. كان المصطلح السحري هو "الثورة" الذي أُطلق على طيفٍ كامل، من الكوبيّ الودود الذي يفترض فيه أنّه يعرف كيف يعيش إلى الحرس الأحمر الصيني الآلي، المسجون في إيماءاته الحماسية. سيطر في أيار/ مايو ١٩٦٨ بُعدان اثنان. أحدهما سياسي، اندرج في استمرارية الثورات الكبرى – جميعها تعرّضت للخيانة بطبيعة الحال – من ١٧٨٩ إلى ١٩١٧؛ هنا، كان الأنموذج هو التضحية، والانصهار مع الجماهير، وتحقير الفردانية البرجوازية الصغيرة، وأخيراً الموت. البُعد الثاني هو الأنموذج المناهض للتسلطية، الفوضوي، الابتهاجي، حيث كانت الكلمات الكبيرة هي الانتهاك والاستمتاع وتحقيق الذات. كان البعد الأول طهرانياً، والثاني تحرّرياً. أمّا "أيار/ مايو ١٩٦٨" الخاص بي، فكان أقرب إلى الفئة الأولى. لكنّ التفاوت المتزايد بين الفئتين قد أدّى، في رأيي، إلى انبهار كثيرٍ من الشباب "الماويين" بالعنف وهوام الانتقال إلى الفعل والانزلاق نحو الكفاح المسلّح... إلى أن انتشرت الفوضى فجأةً في هذا المشروع المذهل كصاروخٍ طائش، عندما أدرك بعض المسؤولين (جميعهم من خريجي دار المعلمين) انحدارهم.

لكنّ كثيرين ممّن كانوا أصغر منهم سناً لم يشفوا من ذلك واختفوا.

بصورةٍ مجسدة، ما الذي يعنيه أن ينتسب المرء إلى حركة "اليسار البروليتاري"؟

كان ينبغي "الإقامة" في المصانع، لأنّ الفكرة الرائدة تمثّلت في أنّ الطبقة العاملة ثورية. كانوا يشجعوننا على الذهاب إلى المصانع من أجل التحضير للتمرد العمالي انطلاقاً من قاعدة محلية، "القاعدة الحمراء". كان من المفترض أن "تنشب" الثورة عبر التوسّع، على شكل بقع الزيت، من "القواعد الحمراء". لم أذهب يوماً للعمل في مصنع، لكن في حزيران/ يونيو ١٩٦٨، قضيت عشرة أيام في جزيرةٍ صغيرةٍ من جزر نهر السين، في شركة أبنيةٍ وأشغالٍ عامة أضرب عمالها عن العمل. كنّا اثنين، رافقنا العمال المضربين الذين كانوا ينتظرون بثبات (بقطرانٍ مصهور وراجمةٍ محلية الصنع لبلاط الأرصفة) هجوماً من قوات الأمن لم يحدث أبداً. وهناك، سرعان ما لاحظت أنّ العمّال شديدو اللطف ومستعدّون للعنف، لكنّهم لم يكونوا ثوريين أبداً. كانوا مضربين عن العمل من أجل أجورهم وكانت هنالك تراتبياتٌ صارمةٌ في ما بينهم: الزعماء فرنسيون، وأدناهم تماماً الإسبان والبرتغاليون، وفي أسفل الهرم المغاربيون والأفارقة. كان الجميع متفاهمين، لكن كانت هنالك أرستقراطية عمالية بيضاء تنتسب إلى "الاتحاد العام للعمال" (CGT)، بمن فيهم الإسبان والبرتغاليون الذين لم يكونوا يفكرون إلا في شيءٍ واحد، ألا وهو بناء بيوتهم في قراهم الأصلية. أمّا العرب والأفارقة، فكانوا يريدون كسب عيشهم وإرسال المال إلى بلادهم. لم يكن أحدٌ يتحدّث عن الثورة، إذ اقتصر الأمر على إضرابٍ عن العمل من أجل تحسين المعيشة.

لكنّهم كانوا فرحين بحضور الطلاب، إذ سمح لهم ذلك بالمحاورة وقضاء الوقت والحديث عن أمورٍ أخرى غير الروتين النقابي، وربما بالحلم قليلاً. كانت تلك نسخة الضواحي من رواية *Le Désert des Tartares* [سهب التتار]؛ كنّا نتناقش ونحن نشرب نبيذاً أحمر رخيصاً ونأكل شطائر من لحم الخنزير بالزبدة، من دون أن نعيد صياغة العالم، ونحن نحكي قصصاً شخصية كثيراً ما تكون مضحكة. كانوا يريدون أيضاً الهرب لبرهة، برهة الإضراب، من الحبس في "السجن" (الاسم الذي كانوا يطلقونه على مؤسستهم)، وهم يعلمون أنّهم سيعودون إليه على كلّ حال، وحتى التقاعد.

هل هذا تحليلٌ تقوم به لاحقاً للأحداث؟

لا، كان آنياً في واقع الأمر. لقد فهمت حقيقة غياب طبقة ثورية، وأنّه لن تكون هنالك ثورة. ولهذا، سرعان ما بدا لي خطاب "اليسار البروليتاري" حول "التثوير" والطبقة العاملة قاصراً. كنت أختنق داخلي، محشوراً في جوّ ١٩٦٨ الذي ساد في ثانوية مُسيسة بشدة تحت الضغط النضالي لأشخاص أكنّ لهم كلّ الإعجاب. وبالفعل، لم يكُن في الأفق إلا مخرجان: الإقامة في مصنع، أو الاندماج في دار المعلمين العليا، لكنّهما كانا يفضيان إلى النتيجة عينها، أي الضغط عينه، وكذلك، لنكن صريحين، إلى تأنيب الضمير عينه، تأنيب ضمير البرجوازي الصغير الميسور الذي لا يتمكّن من الذوبان في الجماهير. كان لا بدّ من الهرب من هذا الانحباس، فحلمتُ بالرحيل في السنة التالية لدى انتهائي من الصف التحضيري؛ وعزمتُ على التنفيذ.

كان الوضع مفارِقاً بشدة: الصف التحضيري يتألّف من عقولٍ لامعة جداً لكنّ عدداً كبيراً منهم كانوا يعيشون عبادة ماو تسي تونغ. أفكّر مثلاً في كريستيان جامبيه أو أوليفييه رولان اللذين كانا "قائدينا العسكريين". كانوا يعلّموننا التكتيك اللازم للاستيلاء على وكالات توظيف العمالة المؤقتة (Manpower)... كما هاجمنا فندق Hilton أثناء زيارة رئيس الولايات المتحدة المنتخب حديثاً ريتشارد نيكسون Richard Nixon إلى باريس، حيث أتى في شباط/ فبراير ١٩٦٩ لحضور افتتاح المؤتمر الخاص بفيتنام... عندما أفكّر في أنّني نمت لاحقاً في "هيلتون" نفسه! أكاد أشعر بالحنين.

ذات يوم، لامني جامبيه في اجتماع الخلية لأنّني كنت أتعلم "الفارسية البسيطة" مثلما يتعلم المرء "اللاتينية البسيطة" (أي تحضير النفس لامتحان المسابقة الشفهي، حيث يجب أن يترجم الطالب دون قاموس) بدلاً من أن أقوم بالثورة، إذ فاجأني أحدهم في منتصف الليل وفي يدي كتاب الفارسية (كنّا في المهجع في حجرات تفصلها حواجز خشبية ولا يغلقها سوى ستارة، وكنّا آنذاك نعمل بالإدارة الذاتية تقريباً). استدعيت لأتلقى الاتهام بالميول المناهضة للثورة. بعد بضع سنوات، أصبح جامبيه الاختصاصي الفرنسي بالصوفية الفارسية. لا أدري حتى الآن متى تعلّم اللغة (وهو يتفوق عليّ في التكلّم بها). ربما في الثانية صباحاً في المهجع عينه؟

هل كنت ملتزماً سياسياً قبل ١٩٦٨؟

على الإطلاق! كنّا في معظمنا ريفيين غير سياسيين بالكامل عندما أتينا. في باريس، وجدنا "لجان فيتنام الأساسية"، المكونة من مناضلين مؤهلين تركوا الحزب الشيوعي ووجدوا أنفسهم في دائرة نفوذ دار المعلمين العليا. كان معظم المعلّمين المحيطين بألتوسر Althusser الذين أسسوا حركة "اليسار البروليتاري" من خريجي لوي لوغران إذاً، كانت هنالك استمرارية مؤمّنة بين المؤسستين التعليميتين. وقد عكست تراتبية المنظمة الثورية التراتبيةَ الجامعية، من حيث أنّ القادة معلّمون، ثم يأتي المتدربون في الصف التحضيري، ثم المتدربون في الصف ما قبل التحضيري، وأخيراً طلاب البكالوريا في الثانوية؛ كان كلّ شخص يوضع في رتبته بموجب شهاداته... وقد تمثّلت إحدى مفارقات حركة "اليسار البروليتاري"، من بين مفارقات كثيرة، في أنّها كانت تذهب لتخفض من رتبتها الاجتماعية لدى العمال، مع احترامها الصارم لتراتبية النظام الجامعي الباريسي.

أحد أعدائها كان الحزب الشيوعي...

كثيرٌ ممّن تجاوزوا الخامسة والعشرين كانوا سابقاً أعضاء في الحزب الشيوعي وعددٌ كبيرٌ منهم كانوا يهوداً؛ كانوا قد اتّبعوا مساراً راديكالياً عندما كانوا أصغر عمراً، وذلك بصدد المسألة الجزائرية (عموماً كانوا قد غادروا الحزب الشيوعي بسبب هذه المسألة)، ليصبحوا تروتسكيين أو ماويين بتأثير الثورة الثقافية الصينية التي كانت تسحر بجذريتها القصوى أو تنفّر. لقد سمحت لهم الثورة الثقافية بتجاوز الحزب الشيوعي على يساره، مع بقائهم متجذرين في أممية جديدة. وفي الوقت عينه، شعروا بعقدة نوعاً ما بصدد جيل المقاومة: المقاومون أبطالٌ حقيقيون، ويجب علينا أن نخترع لأنفسنا مقاومتنا الخاصة، المتأخرة والمبالغ فيها، أو المتخيلة. كنّا نستخدم باستمرار استعارات حول المقاومة (إلى حدّ تسمية أنفسنا "المقاومة الجديدة"!). كانت الإحالة إلى المذبحة اليهودية غائبةً تماماً، ومعاداة الصهيونية معلنة، غير أنّ ثقل ما هو غير محكي (واقع أنّ كثيرين منّا ينحدرون من عائلات كانت ضحيةً للمذبحة اليهودية) قد لعب دوراً في انقسام الحركة ثمّ في تفجّرها عام ١٩٧٣ (مع اختطاف

روبير نوغريت Robert Nogrette، أحد كوادر شركة Renault، والاعتداء في ميونخ على الرياضيين الإسرائيليين). ولو لم تحدث هذه القطيعة، لأدّى ذلك في رأيي إلى الانتقال إلى الإرهاب على طريقة "الألوية الحمراء" الإيطالية.

هل كان لـ"اليسار البروليتاري" "زعيمٌ" أو "قائدٌ أعلى"؟

كانت إحدى الشخصيات الرئيسية المذهلة "الرفيق جان"، بيني ليفي Benny Lévy، وكان نفوذه في المجموعة غير قابلٍ للنقاش. وبفعل أنّه لم يكن لديه جنسية، كان يختبئ في أعالي دار المعلمين العليا وهو يشعر على الأرجح بأنّه سيكون مديراً كبيراً يحضّر للاستيلاء على السلطة انطلاقاً من مخبئه الموجود في المكتبة. كان يستقبل في وقتٍ متأخرٍ من الليل شباباً مثلي تنتابهم بعض الشكوك، وذلك لإقناعهم بصحة الخط الذي قرّرته الهيئات العليا، أي هو نفسه... كانت السيطرة السياسية، أو بالأحرى السياسية الثقافية، لحركة "اليسار البروليتاري" قويةً في دار المعلمين العليا. كنّا نعيش في جوٍّ عسكريٍّ أشبه بما كان يجري في القرون الوسطى: المدرسة أشبه بقلعة تراقبها الشرطة وتحاصرها ولا تنتظر سوى الفرصة للإمساك بـ"الكوادر" (لم تكن للدهماء أهمية). أدار ليفي "اليسار البروليتاري" من برجه، وكنّا نحميه كلٌّ بدوره على أسقف المدرسة، من حيث يمكن مراقبة وصول مغاوير الشرطة المحتمل. أتذكّر أنّني قبعت هناك ومعي بوقٌ هوائي وقنبلةٌ دخانية كنت مكلفاً تفعيلها ما إن تظهر مركبات الشرطة من شارع غي لوساك. كانت الحدود غائمةً بين صراع الطبقات ولعب دور رعاة البقر والهنود الحمر، وكنت أحب ذلك.

ألم تكن هنالك معارضة؟

بين الحساسين لهذا الجو في الثانوية، كان هنالك بعض المناضلين من اليمين المتطرف، مثل ميشيل بريجان Michel Prigent الذي صار لاحقاً مسؤولاً عن المطبوعات الجامعية في فرنسا (PUF) وباسكال غوشون Pascal Gauchon، أحد المؤسسين اللاحقين لنشرة *Occident*، وكان شخصاً يفتعل المشاجرات لا يخشى

شيئاً. أمّا الكاثوليك، (أو "التالا[1]")، فأصبح معظمهم "رفاق طريق" للماويين بسبب مازوخيتهم كما أعتقد. كان هنالك، بطبيعة الحال، طلابٌ يمينيون عاديون، لكنّ التعايش معهم جرى على ما يرام. كانوا يبقون منغمسين في كتبهم ويظهرون بخاصة أسفهم أمام ما يجري لأنّه يبث الاضطراب في مجريات مسابقات القبول في دار المعلمين. لكنّنا استثرنا على نحوٍ غير مباشر ميولاً، مثلما حدث لدى غي بيرفييه Guy Pervillé الذي أصبح مؤرخاً للجزائر المعاصرة لأنّه لمْ يكن يتحمل رؤيتنا المانوية للحروب الاستعمارية. وعندما وصل بعد سنواتٍ إلى درجة الإلمام، إذ كان بإمكانه تفكيك خطابنا آنذاك، أدرك أنّنا في غالبيتنا قد وصلنا إلى النتائج عينها، لكن عبر طريقٍ آخر: الانخراط في الحركات الثورية.

١ إشارةً إلى أولئك الذين يذهبون "إلى" القداس في لغة دار المعلمين العليا [مع إجراء الوصل الصوتي بين تاء الفعل vont والضمير اللاحق له à ليصبح اللفظ "تالا"، وفي ذلك التمييز شيءٌ من السخرية].

الفصل الثالث

لوي لو غران ومعهد المعلمين العالي: أزمة الآداب الكلاسيكية

لم يكن معهد المعلمين العالي في شارع أولم وثانوية لوي لو غران يستقبلان سوى الصبيان في ١٩٦٨، أليس كذلك؟

نعم، لم نكن قد وصلنا بعد إلى الاختلاط. بل كنّا بعيدين عن ذلك. وأنا نفسي اكتشفت الاختلاط لاحقاً، في الحادية والعشرين من عمري، في المدينة الجامعية الدولية الواقعة في جادة جوردان. قبل ذلك، في لوي لو غران حيث كنت طالباً داخلياً، كان لدينا في الصف التحضيري مهاجع كبيرة من أربعين مقصورة، مع قضبانٍ على النوافذ. ثم بعد ١٩٦٨، تولينا السلطة في الثانوية وكنّا نفعل ما نريده، لكن بين الفتيان. أمّا الفتيات، فكنّ في ثانوية فينلون، وكلّ الحيل كانت صالحةً للالتقاء بهنّ (من مادة اللغة اللاتينية المشتركة إلى النشاط النضالي). في السنة الأولى، كنّا نعيش في ما يشبه الثكنة، وكان يجب علينا أن نعود في السادسة من مساء السبت. لم نكن نذهب إلى أهلنا إلا في العطل (كانت العطلة الأولى في عيد الميلاد لا في عيد جميع القديسين). يجب أن نتذكر أنّه بالنسبة إلى الطلبة الداخليين الريفيين المنتسبين إلى الصفوف المتوسطة، كانت المواصلات في القطار وفي الحافلة مكلفة وطويلة (ست ساعات للذهاب إلى لا روشيل في ما يخصني) وكثيرون، ومنهم أنا، كانوا يسافرون بـ"أوتو–ستوب".

كانت الفوارق معتبرةً بين الطلبة الباريسيين غير الداخليين والطلبة الريفيين. وقد تُرجمت روح تلك الحقبة في لوي لو غران ترجمةً رائعةً في المدونة التي أنشأها (ولا نزال نستطيع قراءتها) ميشيل فولكوفيتش Michel Volkovitch، وهو الذي أمضى أربعين عاماً في لوي لو غران (دون أن ينجح في نهاية المطاف في مسابقة دار المعلمين العليا). كان للراسبين وضعٌ مختلف: كانوا راشدين ولديهم حجرةٌ صغيرةٌ في قاع المهجع ويستفيدون من شيءٍ من الاستقلالية. كان "فولكو" يرتدي دائماً خفاً بالياً ووزرةً أو مئزراً. وهو يغيّر في مدونته أسماء الأساتذة لكنّه يصفهم وصفاً جيداً بصفاتهم وحدودهم، حدودٌ يضخمها بأسئلة العصر واضطراباته التي لم يكن كثيرٌ من الأساتذة يتنبؤون بها، أو تجاهلوها عمداً. تحفظي الوحيد أنه يزعم أنّ الطعام في لوي لو غران كان ممتازاً، في حين أنّني كنت أجده كريهاً.

كيف كانت العلاقات مع المعلمين؟

كان الجو مشحوناً إلى حدٍّ ما بسبب شعورنا بخيبة الأمل العميقة أكثر من الاعتراض السياسي. باختصار: كان أساتذتنا يثون فينا خيبة الأمل فكرياً. كان بعضهم رجعيين إلى حدٍّ كبير، وآخرون يعومون على موجة النزعة اليسارية، ومن بينهم فرانسوا شاتليه François Châtelet، أستاذ الفلسفة، الذي تعلمت منه الكثير. وأحد الأسباب المفارِقة لعام ١٩٦٨ هو أنّنا، وقد كنّا "الأفضل"، الأوائل على مدارسنا الثانوية في فرنسا ونافار، كانت لدينا "توقعات فكرية مرتفعة". والحال أنّنا حين كنّا نصل إلى باريس للصف التحضيري، ندرك أنّ نصف أساتذتنا لم يكونوا جيدين، وأنّ دروسهم لا تثير اهتمامنا، باستثناء شاتليه أو رونيه شيرير René Scherer. وفي حين أنّه كان يفترض أن يمثّل معلّمونا في المبدأ نخبة الهيئة التدريسية، تشكل لدينا الانطباع بأنّهم يقدّمون نوعاً بالياً وكاريكاتورياً من العلوم الإنسانية. كما كان علينا حفظ قصائد الأب هوغو Hugo عن ظهر قلب. ذات يوم، كان من المفترض أن يقدّم أحد الرفاق عرضاً عن قصيدة لفيكتور هوغو، فوجد فيها البيت التالي: "رأس الراعي بقبعةٍ من غمام". علّق عليه معلناً أنّ الأمر يتعلق هنا برمزٍ قضيبي. فردّ عليه أستاذ الفرنسية بنبرةٍ ممتعضة، فاقمتها لثغة، قائلاً إنّ "مشكلة التحليل النفسي هي

أنّه على الدوام فاحشٌ إلى حدٍّ ما". كنّا نشعر بتفاوت كامل بين اهتمامنا بالتحليل النفسي واللسانيات والماركسية... وبين تعليم كلاسيكيٍّ أصبح شديد التصلب. باختصار: كان المستوى ينخفض، لكن من الأعلى...

اليوم، يقال أنّ التعليم الكلاسيكي يزول لأنّ اللاتينية تختفي. آنذاك، كان لدينا ست ساعاتٍ من اللاتينية والقدر عينه تقريباً من اليونانية، لكنّ ما أذكره هو تصلّب الآداب الكلاسيكية في حين أننا كنّا مؤهلين تماماً في هذا المجال؛ بعد انتهاء الصف التحضيري، كنّا قادرين على ترجمة نصٍّ باللاتينية من دون معجم، مقتنعين في الآن عينه بأنه لا جدوى لهذا الأداء. في مسابقة التدريس، كان عليّ أن أترجم مقتطفاً من كتاب **محاورة مينون (في الفضيلة)** لأفلاطون Platon باليونانية ومن دون معجم وأن أعلّق عليه، وحصلت على ١٦ علامة من ٢٠؛ أنا فخورٌ بذلك، لكن لم يكن له جدوى. يفسّر هذا السياق أيضاً انبهارنا بالماوية، الثقافة المضادة بالتعريف، باستثناء أنّ من انخرطوا في الماوية الراديكالية كانوا يقرؤون لاكان Lacan ليلاً من دون أن يخسروا ثقافتهم الكلاسيكية. ومن هنا انطلق سؤالٌ أصبح متكرراً بالنسبة إليّ: ما هي الثقافة، ما هي **الثقافة الحقة**؟ لديّ رسائل الاعتماد كافة، غير أنّني لا أزال مقتنعاً بأنّ أفول الآداب الكلاسيكية لا يعود إلى مؤامرةٍ يسارويةٍ أو متعددة الثقافات، بل إلى أزمة داخلية وعميقة. ففي واقع الحال اليمين هو الذي بدأ منذ ١٩٦١ استبعاد تعليم اللاّتينية من المدارس الثانوية (الإصلاحات الشهيرة لفوشيه Fouchet، وزير ديغول De Gaulle) وأطلق التعليم الإعدادي الموحّد مع رونيه هابي René Haby، وزير جيسكار ديستان Giscard d'Estaing. لهذا السبب، يبدو لي الخطاب المتأسف حول مدرسة البارحة الذي أجراه آلان فنكيلكرو Alain Finkielkraut سطحياً، إذ إنّه يتجاهل الدوافع الكامنة خلف ما يمكن أن نصفه بالسيرورة التاريخية: اختفاء "الآداب الكلاسيكية".

هل يمكن القول إنّ "العلوم الإنسانية" التي كانت تلك لحظتها العظيمة بقيت خارج المدرستين الابتدائية والثانوية؟

نعم، تماماً. كنّا نجد كتب العلوم الإنسانية في مكتبة Maspero (ونسرقها منها)، ونذهب للاستماع لجاك لاكان في دار المعلمين العليا، وكان الناس يقرؤون ميشيل فوكو

لكنّ الطلاب لا يتعلّمونه، وأتى جاك دريدا Jacques Derrida بعد ذلك Michel Foucault بقليل... كان هنالك أيضاً مختصون في روما واليونان (جان بيير فيرنان Jean-Pierre Vernant وأندريه ماندوز André Mandouze وبول فين Paul Veyne) يجددون الدراسات حول العالم القديم ولم نكن نعرفهم في الصف التحضيري، وقد نسينا اللسانيين أكثر ممّا يجب: إميل بنفنيست Emile Benveniste، ألجيرداس جوليان غريماس Algirdas Julien Greimas... كثيرٌ من أولئك الكتّاب كان لديهم ماضٍ في المقاومة، وبعضهم ماركسيون، وقد كانوا من وجهة نظرنا مستقيمين سياسياً ومتبحّرين في العلم ومتعمقين في الآداب الكلاسيكية، لكنّهم أيضاً يعارضون الفلسفة التقليدية (كان برغسون Bergson آنذاك كبش فداء، "كلب حراسة الفلسفة"؛ كنّا نقهقه عندما يُذكر اسمه في الصف). بطبيعة الحال، كنّا شديدي العقائدية - بعقائدية معاكسة، أو مناظرة لعقائدية أساتذتنا - في تحالفٍ فصامي تماماً بين تأهيل كلاسيكيٍ متين ومعارف ممتازة في التحليل النفسي وفي المنطق الصوري، والدفاع عن الشعب وفق أكثر اتجاهات الماوية تشدداً.

كانت هنالك آنذاك قطيعةٌ ثقافيةٌ ميّزت تلك الحقبة بين الآداب الكلاسيكية والعلوم الإنسانية، ترافقت بقطيعةٍ أخرى: توسيع التعليم.

أجل، وقد أدركنا بسرعةٍ أنّنا سنكون قبل كلّ شيءٍ أساتذةً في المدارس الثانوية. شخصياً أعجبني ذلك الأمر إلى حدٍّ ما، لكنّ وسط لوي لو غران ودار المعلمين العليا كان شديد النخبوية. فجزءٌ من رفاقي كانوا يعتقدون أنّهم سيعيّنون أساتذةً في الجامعة في أقصر وقتٍ ممكن وسيصبحون إن أمكن الأمر فلاسفةً عظماء أو كتّاباً كباراً (في الواقع، نجح بعضهم في ذلك...). والحال أنّ القفزة كانت مغرية حين ندرك أنّ الخريجين الجدد أصبحوا يرسلون إلى المدارس الثانوية بالقرب من أميان، في مدينةٍ غير معروفةٍ في منطقة سوم، أو إلى تيونفيل في موزيل (مثل فرانسوا جورج François George[1]). إذ ما دام المرء لا يمكن أن يحتل إلا مرتبةً وسطى في الدناءة البرجوازية، من الأفضل أن يصبح جزءاً من الأرستقراطية الثورية.

١ ذكر تجربته في مقالات عدة في مجلة *Temps modernes* عام ١٩٧٢، وجمعها في كتاب:
Prof à T., Paris, Galilée, 1973.

بطبيعة الحال، أتحدّث هنا عن اتجاهاتٍ أو أقوالٍ لم يكن هنالك إجماعٌ عليها، إذ كانت الانقسامات والنزاعات جزءاً من الحَياة العادية لحركة "اليسار البروليتاري". أتذكر أنّني شهدتُ منذ ١٩٦٨ إبعاد روبير لينهارت Robert Linhart من المكتب السياسي للحركة (التي كانت لا تزال تحمل اسم "اتحاد الشبيبة الشيوعية الماركسية اللينينية") بتهمة الانحراف عن الحركة. وكان ذلك بتدبيرٍ من بيني ليفي... كان أولئك الناس يلوّحون بـ **الكتاب الأحمر** وهم يستشهدون بماو ولاكان، إذ كانوا يستخدمون مفردات لاكان لتفسير أنّ الخصم قد أصبح خائناً طبقياً. لوّح لينهارت بشهادة طبية وقّع عليها لاكان لتفسير إصابته بـ"هبّات هذيانية". لكننّا كنّا جميعاً نهذي. كانتَ تنازعات الأنا قويةً وعنيفةً بين شخصياتٍ مثل بيني ليفي و"قادة" آخرين لا شك في قوة شخصيتهم لكنّهم أيضاً نرجسيون بشّدة، وقادرون على تقليدِ محاكماتٍ سياسية على طريقة ماو باستخدام مخططاتٍ لاكانية. أضيف أنّهم عندما تغيروا، وكثيرٌ منهم تغيروا للعودة إلى الإيمان أو الالتزامِ الديني أو أحد صور النزعة الإنسانية، احتفظوا بالارتكاسات القديمة الخاصة بقادة الفكر العقائديين الإقصائيين. كانوا يزعمون أنّهم حافظوا على انسجامهم مع أنفسهم في هذه المنعطفات. وبالفعل، ظلوا كما كانوا، بوصفهم أساتذة فكرٍ عقائديين.

هل كان جان بول سارتر Jean-Paul Sartre (أتذكره بسبب بيني ليفي) أستاذ فكرٍ منذ ذلك الحين، أو "الحامي" المهيب لحركة "اليسار البروليتاري" وللنزعة اليسارية؟

لم يكن سارتر يلعب أيّ دورٍ آنذاك. فهو لم يصل إلا بعد حلّ "اليسار البروليتاري" في ١٩٧٣. آنذاك، كنت قد تركت المجموعة منذ بعض الوقت. تخليت عنها قبل أن تنتقل في ١٩٧٢ تحديداً إلى الراديكالية المسلحة وإلى اختطاف روبير نوغريت (أحد كوادر مصانع شركة Renault في بيانكور)، بعد مقتل بيير أوفيرنيي Pierre Overney[1].

١ في ٢٥ شباط/ فبراير ١٩٧٢، قُتل بيير أوفرنيي، المناضل الماوي، على يد حارس أمنٍ أمام مدخل مصنع Renault في بولونيا–بيانكور. سار خلف نعشه ٢٠٠ ألف شخص أثناء تشييعه في الأول من آذار/ مارس. وفي الثامن من آذار/ مارس، اختطف مناضلون من حركة "اليسار البروليتاري" روبير نوغريت، أحد كوادر Renault. وقد أطلقوا سراحه بعد يومين، بأمرٍ من بيني ليفي.

هل كنت تحافظ على مسافةٍ مع صراعات النفوذ الداخلية؟

أجل، فمن جانب، كنت مجرد مناضل، ومن جانبٍ آخر، كنت أشعر بالاختناق للأسباب التي ذكرتها كافة. كانت الثقافة الكلاسيكية، الإنسانوية، تبدو منهكة. لقد اتصفت "اليسار البروليتاري" بجانبٍ قمعي عنيف؛ كنّا بعيدين عن "أيار/ مايو ١٩٦٨" الاحتفالي، حيث كنّا نصنع "الحب لا الحرب" عندما نعتدي على الشرطة (على الأقل، هكذا كنّا نتخيل الأمر). كنّا نعيش في بيئةٍ مذكّرةٍ حصراً، خاليةٍ من الاحتفالية، في انتظار انتفاضةٍ وشيكةٍ للجماهير الشعبية. على سبيل المثال، كان مقتل جيل توتان Gilles Tautin في حزيران/ يونيو ١٩٦٨ مثالاً حسناً على هذا الوهم؛ كان موتاً غبياً (غرق عندما رمى بنفسه في نهر السين بسبب ملاحقة قوات الأمن له)، لكن كان ينبغي الاحتفاء به بمأتم عسكري (مع صورةٍ عملاقةٍ وقبضاتٍ مرفوعة)، برصانةٍ في غير محلّها، كشفت من دون شكٍّ شعورنا بفقدان الارتياح، لأنّ ذلك كان أولَ لقاءٍ لنا مع الموت الحقيقي، موتِ شبيهٍ لنا، شابٍّ لم يختر على الأرجح مصيره حقاً.

على سبيل الاستعادة، يتشكّل الانطباع بوجود لعبةٍ أو سيناريو "ثوري" سابق يجب لعبه مجدداً من كلّ بدّ.

كان القادة يتصرفون كأنّ الانتقال إلى الحرب الأهلية أمرٌ حتمي، لكن في سجلٍّ يتحاذى فيه العبثي بالمأساوي. وقد دفعني حادثٌ آخر إلى التفكير. فقد صنع طلابٌ من الصف التحضيري العلمي ينتمون فكرياً إلى الفوضوية قنابلَ. وقررت التراتبية الماوية أنّه لا يمكن السماح باحتكار عناصر يساروية للقنبلة، وبحجّة أنّ أهلي قد قدّموا إليّ (بطريقةٍ تخلو تماماً من المسؤولية) حين كنت في الثانية عشرة صندوق "الكيميائي الصغير"، أرسلتني تلك التراتبية للمشاركة في ورشة عملٍ عن صنع القنابل. كانت تلك التي صنعناها، باستخدام كلور البوتاسيوم والسكر، تعبأ في أنابيب أسبرين فارغة صغيرة مصنوعة من الألمنيوم أو في أوعيةٍ كرتونية، لتجنب آثار الانفجار، وذلك كي لا يمكن أن تقتل هذه الأسلحة أحداً، بل لمجرّد إحداث دويٍّ بالنسبة إلى العبوات الأولى وإثارة دخانٍ بالنسبة إلى الثانية. لكنّ شخصاً ما

(لطالما شككت في طلاب دار المعلمين) قرّر أنّ ذلك لم يكن ثورياً بما يكفي وأنه يجب بالوصفة عينها صنع قنابل "حقيقية" وتعبئتها، من دون إخطارنا بذلك، في قوارير غاز فارغة ذات حجمين: دزينةٌ في عبوة غاز النزهات التقليدية التي يساوي حجمها حجم وعاء مربّى، ودزينةٌ بحجمٍ أكبر يساوي حجمها حجم إناء أزهار. وكانت الأخيرة قادرةً على أن تقتل.

كانت مخزّنةً في مهجعنا. ذات يوم، أثناء هجوم من مجموعة "Occident" على الثانوية، خسر واحدٌ منّا يده وهو يتعامل مع عبوةٍ ناسفة (أتذكر أنّنا التقطنا واحدة واحدة أصابعه التي أصبحت رماديةً وتبعثرت في الفناء).

إثر ذلك، حاصرت الشرطة المدرسة وكانت تستعدّ لإجراء تفتيش، فكان لا بدّ من إخفاء القنابل. واحدٌ فقط من الطلاب كان لديه سيارة Citroën قديمة ذات محرّكٍ بحصانين، غادر الثانوية قافزاً من فوق الحائط لانتظارنا قرب نهر السين. اثنان فقط من بيننا، وأنا أحدهما، كان شعرهما قصيراً ولديهما سترةٌ وربطة عنقٍ وسروالٌ رمادي. ارتدينا ملابسنا كتلميذين صالحين، ووضعنا القنابل في حقيبةٍ وخرجنا إلى الشارع ثم اتجهنا مباشرةً نحو فرقة الدرك المتنقلين على الدراجات النارية (تنبيهٌ إلى الشباب: فضّلوا دائماً الدرك المتنقلين على الدراجات النارية بدلاً من عناصر الأمن، فهم يعرفون كيف يتكلمون قبل أن يضربوا). قدّمنا أنفسنا كريفيين صالحين مرتعبين من اليساريين الذين استولوا على السلطة وشرحنا أنّنا نريد العودة إلى بابا وماما؛ أمر الضابط بفتح صفوف عناصر الأمن وقال لنا: "حظاً طيباً يا صغيريّ". كنّا بحاجةٍ إلى الحظ حقاً، فكيف السبيل للتخلص من حقيبةٍ مملوءةٍ بالقنابل دون قتل أحدٍ (لم يكن وارداً وضعها في حاوية للقمامة)؟ تمثّلت الفكرةُ في رميها في السين كي تغرق. لكن أين نجد مكاناً هادئاً على ضفة السين؟ مشينا على طول النهر لساعة بالسيارة دون العثور على مثل ذلك المكان؛ وعندما أُسقط في أيدينا، بعد أن تجاوزنا جونفلييه، توقفنا قرب جسر؛ راقب واحدٌ منا ونزلت مع الحقيبة. رميت القنابل في الماء واحدةً واحدة لكنّ صافرةً دوّت. رفعت رأسي فرأيت شرطياً ينظّم السير على الجسر. كان ينظر بفضولٍ إلى حركتنا في الذهاب والعودة. كنت أستعدّ للصعود بهدوءٍ عندما انتبهت إلى أنّ القنابل لم تغرق، إذ كانت

اثنتا عشرة قنبلةً صغيرة تتبع ببطءٍ وبصفٍّ طوليٍّ القنبلة الكبرى، وكان صاعق كلٍّ منها في الهواء أشبه بخصلةٍ من الريش على الرأس. كأنّها بطّةٌ يتبعها صغارها الاثنتا عشرة، تنزلق على الماء وهي تحلم بالمحيط.

في ذلك الوقت، إن كنّا نستطيع محاكاة سردياتٍ قديمة، كانت ساعة مسابقات القبول تقترب دونما رحمة...

أجل، لم يكن هنالك في الحياة الثورة فحسب، حتّى إذا كانت قد فشلت. كنّا أيضاً في الصف التحضيري، وفي آخره مسابقة القبول في دار المعلمين العليا. كان من المفترض أن يستعدّ لها الجميع، وكانوا يفعلون ذلك بالفعل، صراحةً أو دون التصريح بذلك، بمن فيهم من كانوا واقفين على المتاريس. بل إنّني أتذكّر رفيقةً كانت قد انتسبت بالفعل إلى دار المعلمين العليا في سيفر وتناضل من أجل الإضراب ورفض التقدّم لمسابقة التدريس، لكنّها اجتازتها ونجحت فيها بعد أن سجلت اسمها سراً. المفارقة عينها على الدوام: كنّا نتحدث عن الثورة وعن الانضمام إلى الطبقة العمالية، لكنّ طلاب الصف التحضيري كانوا يستعدّون للمسابقة، في حين أنّ الطلاب في الصف ما قبل التحضيري انجرفوا تماماً في الثورة. لم يعودوا يعملون واختفى معظمهم عن الأنظار تماماً آنذاك. لست أعلم ما قد آلوا إليه (باستثناء أنطوان غودمار Antoine de Gaudemar الذي أصبح صحافياً ورئيس تحرير صحيفة *Libération* لبعض الوقت). لقد حدث نوعٌ من "شردنة"[1] الجيل الشاب الذي كان في الدفعة التالية لدفعتي مباشرةً، لأنّه لم يتمكّن أبداً من صعود القطار الجامعي. وحتى نحن صعدنا في هذا القطار في الدقيقة الأخيرة، عندما تقدّمنا إلى مسابقة دار المعلمين العليا (غير مقاطعين إياها). بالنسبة إليّ، كانت حقيبتي جاهزة، وغداة يوم الامتحان الكتابي في المسابقة، رحلت إلى أفغانستان، في حزيران/ يونيو ١٩٦٩.

والحال أنّني سأعلم لاحقاً أنّني قُبلت بترتيبٍ جيد في ذلك الامتحان الكتابي، ولن يكون الشفهي بفعل ذلك أكثر من امتحانٍ شكليٍّ لو أنّه كانت توجد في تلك الحقبة هواتف محمولة، وهذا أمرٌ لم يكن محقّقاً. كانت الرسائل ترسَل إلى شباك

١ المقصود هو التحول إلى مشردين. (م.)

البريد... وسأجد في كابول في آخر آب/ أغسطس رسالة استدعائي للامتحان الشفهي في مطلع تموز/ يوليو. وسأعلم أيضاً أنّ رفاقي (مثل ستيفان دواييه Stéphane Douailler وألكسندر آدلر اللذين أطلقا حملةً لجمع التواقيع) قد تحركوا لجعلي أعود في الوقت المناسب كي أتقدّم للامتحان الشفهي في المسابقة. لكن حتى لو أمكنني العودة، ما كنت فعلت.

الفصل الرابع

عطور الشرق، من اليمن إلى الصين

عندما عدتَ من تلك الرحلة الأولى إلى أفغانستان في أيلول/ سبتمبر ١٩٦٩، قررت تسجيل اسمك في الجامعة بدلاً من قضاء سنة ثالثة في لوي لو غران... على فرض أنّهم قبلوك هناك...

كان أصدقائي جميعهم تقريباً قد انتسبوا إلى دار المعلمين العليا، وكان أهلي شديدي الغضب ويهددون بقطع الموارد عني، والجميع ينظرون إليّ مثلما ينظر المرء إلى شخصٍ غريب الأطوار. لو أنّني ذهبت إلى أحد أدغال أميركا اللاتينية أو إلى مصنعٍ في سوشو، لفهم الناس. أمّا أفغانستان... كانت ثانوية لوي لو غران قد أعادت تسجيلي، لكنّني لم أكن أريد العودة إلى الوسط الذي غادرته قبل وقتٍ قصير. كذلك الأمر بالنسبة إلى دار المعلمين العليا التي كانت، للتذكير، مقرّ أركان ماويّي "اليسار البروليتاري"، حيث لم أكن سأعثر على الغفلية. بل إنّ صحيفة اليمين المتطرف *Rivarol* (إلا إذا كانت صحيفة *Minute*) قد نشرت مقالةً قصيرةً غريبة تعلن أنّ حركة "اليسار البروليتاري" تضمّ إليها الناس بفضل الحشيش الذي أحضره أحد مناضليها من أفغانستان...

إذاً، توجهتَ إلى الجامعة؟

في المدينة الجامعية الدولية، وجدت نفسي، وأنا بعيدٌ تماماً عن الجوّ، في غرفةٍ لطالبين، وكان رفيقي يدرس فرعاً علمياً. علمت منه أنّني ما دمت قد قُبلتُ

في الامتحان الكتابي لدار المعلمين العليا، من حقي الانتساب إلى معاهد التحضير لمعلمي الدرجة الثانية (IPES)، ويحق لي في النتيجة راتبٌ لسنتين من أجل التقدّم إلى شهادة تأهيل الأساتذة للتعليم في الدرجة الثانية (CAPES) لأصبح أستاذاً في المدارس الثانوية. ولاتخاذ قراري، فعلت ما أفعله في أحيان كثيرة: تجريب حظي برمي قطعة نقود. كنّا في ٢٩ أيلول/ سبتمبر وكان التسجيل ينتهي قبل الثلاثين لكنّني تقدّمت إلى مكتب التسجيل يوم الأول من تشرين الأول/ أكتوبر. وهناك، وقعت على سكرتيرةٍ تنتمي إلى فئةٍ أصبحت نادرة، إذ كانت "أمّاً" لقنتني درساً قبل أن تقترح عليّ تقديم ملفٍّ بتاريخٍ سابق، أي التحايل على النظام الداخلي، لا، بل التزوير، وهو ما فعلته... سبق أن قلت ما يلي: في المبدأ، لم تكن فكرة أن أكون أستاذاً للمرحلة الثانوية، حتى في الأرياف، منفرّةً بالنسبة إليّ على الإطلاق. هكذا انتسبت بغباءٍ إلى جامعة السوربون، حيث أحصل على معادلٍ للإجازة، قبل أن أبدأ التحضير للماجستير بعد سنة.

لكن كان يجب أن أعثر على موضوع للرسالة. كان بعضهم ينحو باتجاه: "الماركسية والتحليل النفسي"، "المنطق الصوري وصراع الطبقات"، "الكينونة والرغبة"، "الكينونة والكائن لدى نيتشه Nietzsche وهايدغر Heidegger"... هكذا كان الاتجاه السائد آنذاك. حرت في ما أفعله. ذات يوم، ذكرت صديقةٌ انبهار لايبنيتس بالصين وأدّى ذلك إلى نشوء رغبةٍ جديدة لديّ فقررت أن أبدأ مطلع العام الدراسي ١٩٦٩ دراسة الصينية في جامعة باريس الثالثة ضمن الدروس المسائية، وكذلك دراسة الفارسية بجدّية في "معهد اللغات الشرقية". بعد ثلاث سنوات، حصلت على دبلومٍ في الفارسية لكن لم أحصل على مثله في الصينية، إذ كان المدرسون الفرنسيون لتلك اللغة (ليس الصينيين بالتأكيد) ماويين، وكان الأمر يخلو أحياناً من الجدية. وبما أنّه كان عليّ اختيار موضوع للماجستير في الفلسفة، اقترحتُ "لايبنيتس والصين". انفجر الجميع ضاحكين لكنّني مضيت إلى مقابلة إيفون بيلافال، الأستاذ العظيم في السوربون والمتخصص في لايبنيتس، فوجد الفكرة مسليةً ومنحني موافقته رسمياً.

إذا ما نظرنا إلى الأمر الآن، كان بيلافال هو المحقّ. فالموضوع مشوّقٌ بالنسبة إلى الصين ولافتٌ للاهتمام بالنسبة إلى مسارك اللاحق.

صحيحٌ تماماً. لقد مضيت في دراسة كلّ ما كتبه لايبنيتس عن الصين ووقعت على مراسلاته مع اليسوعيين في الصين، ما أدى بي إلى العمل على إشكالية التحول، والمثاقفة، والعلاقات بين الدين والثقافة، والنزعة العالمية... كان لايبنيتس نفسه عالمي النزعة، رجلاً تنويرياً، لا يأخذ الثقافات بالحسبان. كان يقرأ *Les lettres édifiantes et curieuses* [الرسائل المثقّفة والغريبة] التي كان اليسوعيون في الصين يرسلونها عبر الآباء (المنشورة في كتاب لاحقاً)، ويقيم أيضاً علاقات شخصية مع أولئك اليسوعيين، كالأب بوفيه Bouvet مثلاً. كان يطرح عليه أسئلة ويردّ عليه بوفيه برسائل يتلقاها لايبنيتس بعد سنتين...

لم يكن ذلك يمنع لايبنيتس من أن ينتظر الردّ بصبر نافد لأنّ نظريته عن الكلام كانت تعتمد، من بين أمورٍ أخرى، على قواعد صينية أصيلة لا نزوية. بصورةٍ خاصة، كان ينظر إلى الكتابة الصينية بوصفها كتابةً عقلانية تعبّر فيها الحروف عن مفاهيم لا كلمات. أياً كان الأمر لم يكن يستطيع أن ينهي دراسته من دون أن يتلقى القواعد من اليسوعي. لكن ربما لا يصل الرد بسبب غرق مركب... على سبيل المثال، كانت مراسلاته مع يسوعيين إيطاليين تجري باللغة الفرنسية – وهي فرنسيةٌ كان لايبنيتس يتقنها ويكتبها على أتمّ وجه – وأحياناً باللاتينية. كانت تلك السنة الوحيدة في حياتي التي أمضيتها في المكتبات (وصولاً إلى دبلن في أيرلندا)، وأنا أبحث عن تلك النصوص وأترجمها أحياناً. وفي آخر تلك السنة التي أحتفظ عنها بذكرياتٍ ممتازة، منح بيلافال الرسالة علامة "جيد جداً"، فبات من حقي التحضير لمسابقة التدريس واقتُرح عليّ نشر رسالة الماجستير التي أعددتها في كتاب في دار Vrin. بعد أربعين عاماً لا يزال الكتاب موجوداً على رفوف مكتبة Vrin، ساحة السوربون، ويباع منه سنوياً نحو ثمانية نسخ، ويصل العدد إلى خمس عشرة عندما يكون لايبنيتس في برنامج مسابقة التدريس. بهذا المعدّل، سينفد الكتاب في ٢٠٧٢ بعد قرنٍ من نشره! وقد تمثّلت المفارقة في أنّني كنت، ضمن ذلك الجيل من طلاب الصف التحضيري وطلاب دار المعلمين، أول من نشر كتاباً جامعياً، في حين أنّ الآخرين كانوا يرونني مغامراً (أمرٌ لا أنفيه على الإطلاق!).

نعم، لكنّ الرحلات انتهت...

لا. صحيحٌ أنّني كنت أدرس الفلسفة واللغة الصينية، وبخاصةٍ الفارسية، بجدّية طوال العام الدراسي، لكنّني كنت أسافر كلّ صيف. ففي ١٩٧٠، ذهبت إلى اليمن وآنذاك بدأ يسيطر عليّ هوسٌ آخر: حرب العصابات. لم أكن أريد خوض الرحلة عينها على الدوام، لالتقاء أناسٍ مدهشين في مناظر طبيعية رائعة؛ كنت بحاجةٍ إلى دوافع أخرى، إلى العثور على "مضمون". تعرّفت آنذاك في المدينة الجامعية إلى جان بيير فيينو Jean-Pierre Viennot الذي كان طالباً لمكسيم رودنسون Maxime Rodinson؛ كان تروتسكياً وأممياً ومرتبطاً بحركةٍ شهدت لاحقاً تطوراً كبيراً: حركة "حقوق الأقليات"، "حق الشعوب في تقرير مصيرها"، حيث يعرَّف الشعب بلغته وثقافته. باختصار: كان هنالك تركيزٌ على التعددية الثقافية حيث لا يعود "الشعب" الطبقةَ العاملة، بل مجموعاً ثقافياً ولغوياً، وكان ذلك الأمر حتى ذلك الحين حكراً على الفكر اليميني. من اللافت أنّ سبعينيات القرن العشرين شهدت استعادة اليسار لمجموعةٍ من الموضوعات التي كانت حتى ذلك الحين خاصةً باليمين: الدفاع عن الخصوصيات (اللغات، الأرض - مجلة *Gardarèm lo Larzac*...)، البيئة (رينيه دومون René Dumont)، وكذلك مفهوم الجيوستراتيجا (مع مجلة *Hérodote* وكُتب جيرار شاليان Gérard Chaliand) والإستراتيجيا العسكرية والأمنية (آلان جوكس Alain Joxe وبيير دابيزي Pierre Dabezies والجنرال هنري باريس Henri Paris). وبعد أن كان "الماويون" على الدوام مبهورين بالعنف، حصلوا أخيراً على أدواتٍ لمفهمته في مقولةٍ أكاديمية.

في فرنسا، انتقلت إلى اليسار النزعة الإقليمية التي كانت تقليدياً يمينية (دوديه Daudet، ميسترال Mistral)، فتضاعف عدد "جبهات التحرير"، في بروتانيا وأوكسيتانيا والباسك. كان اليساريون يذهبون إلى أعياد إحياء التراث في بروتانيا (fest-noz) وإلى لارزاك، كما تبنّوا قضية الجيش الجمهوري الأيرلندي مع الموسيقا وجعة غينيس والويسكي (كنت من بينهم). وكان لدينا أيضاً الأكراد، لا، بل شعوب جنوب الجزيرة العربية والبلوش (الأقوام الثلاثة المفضّلة لدى فيينو الذي سيُقتل في بلوشستان عام ١٩٧٤)، لكنّ احتفاءنا بهم كان أقلّ تواتراً وكانوا يحضرون أحياناً

وهامشياً في الاجتماعات. وكنّا نقرأ: "عاش نضال الشعوب العادل..." (الرجاء تسجيل شعبك المفضل هنا). كان فينو يجيد العربية. كان عائداً من ظُفار، وهي منطقةٌ نائيةٌ لم أكن قد سمعتُ عنها من قبل، تقع بين اليمن وسلطنة عُمان، حيث تدور رحى حرب عصاباتٍ ماركسية لينينية (تؤكّد، وفق قوله، بخاصّة تحرّرَ المرأة) وحيث يتحدث الناس لغةً غامضة (درسها رودنسون): لغة جنوب الجزيرة العربية الحديثة (لم أكن قد انتهيت من اللغات الغامضة، وأولاها كانت بطبيعة الحال لغتي الأمّ). قررت الذهاب إلى هناك بحجّة زيارة اليمن، مع صديقين هما فيليب روجيه Philippe Roger، المدير اللاحق لمجلّة *Critique* [النقد]، وجان ماري بواسو Jean-Marie Bouissou الذي سيصبح المتخصّص في الشؤون اليابانية في "مركز الدراسات والأبحاث الدولية" (CERI).

... حيث التقيتم بعناصر حرب العصابات؟

لا، لكنّنا سنعيش هناك حكايةً غريبة. آنذاك، لم تكن فرنسا تقيم علاقات ديبلوماسية مع اليمن الشمالي، وكانت علاقاتها مع اليمن الجنوبي متوترة (كان مكلّفٌ بالأعمال يمثّل مصالح فرنسا)؛ كان يجب الذهاب إلى لندن للحصول على التأشيرة، وهذا ما فعلناه (بـ"أوتو-ستوب"، بطبيعة الحال). كانت شركة Basco هي الوحيدة التي تؤمّن مرّةً في الأسبوع الصلة بين بروكسل وعدن، بطائراتٍ مروحية من طراز DC٨ تعود إلى الخمسينيات. ثمّ كان يجب لدى الوصول إلى عدن المرور عبر السلطات في. اليمن التي كانت تقدّم نفسها بوصفها "ثورية" من أجل الذهاب إلى ظُفار. آنذاك صنعتُ أولى أوراقي المزوّرة؛ طلبنا من صديقة جزائريةٍ كتابة رسالةٍ بالعربية لتقديمنا بوصفنا وفداً من "الاتحاد الوطني لطلبة فرنسا" (UNEF)، نقابة الطلاب اليسارية، لتأكيد تضامن الطلاب الفرنسيين مع الثورة الديموقراطية في اليمن. ثمّ جعلنا رئيس الاتحاد يوقّع تلك الرسالة بعد أن أكدنا له أنّ الأمر لا يتعدى كونه وثيقةً تشير إلى تسديد اشتراكاتنا المتأخرة، فوقّع ووضع أختاماً عدّة. الختم شديد الأهمية!

كان ذلك الإجراء "محدوداً" حقاً، ولست متأكداً أنّ السلطات اليمنية خُدعت به. بعد قضاء ليلةٍ في السجن وأسبوعٍ في محاصرة مختلف الوزارات (كنت قد اكتسبتُ

التقنية اللازمة)، حصلنا لأسباب مجهولة (وزير الصحة هو الذي وقّع الوثيقة) على السماح بالذهاب إلى ظُفار. استدعتنا السفارة الفرنسية، وقد أصيبت بالدهشة، وقدّمت إلينا الشمبانيا، محاولةً في الوقت عينه أن تفهم كيف حصلنا على الورقة، ومقترحةً علينا زوجاً من المناظير في حال مررنا قرب قاعدةٍ بحريةٍ سوفياتيةٍ غامضة (رفضنا المناظير، لكن لم نرفض الشمبانيا).

بعد ذلك، توجهنا من عدن إلى المكلا مع نحو عشرين مسافراً يجلسون على سطح صهريج كبيرٍ كان يسير على الشاطئ أثناء الجزر، لأنّ الرمل الرطب كان متماسكاً بما يكفي لتحمّل وزن الشاحنة (لم يكن هنالك طريق). كنّا ننام تحت الشاحنة التي كانت تتوقّف أثناء المد، وننطلق مجدداً أثناء الجزر. لكن أُوقفْنا قبل الوصول إلى حدود ظفار، غير قادرين على المضيّ أبعد من ذلك. لم أعرف السبب إلّا بعد عشر سنوات: كان البريطانيون قد أرسلوا إلى الممر الحدودي فرقة مغاوير من البلوشيين يقودهم ضبّاطٌ من القوات الجوية الخاصة، دمرت القافلة التي سبقتنا وبقيت تكمن للقافلة التالية. التقيت لاحقاً بالضابط الذي كان يقود الكتيبة. كان اسمه دينيس غالواي Dennys Galway وقد أرسلته الأجهزة البريطانية إلى بيشاور في ١٩٨٠ ليقوم هناك... بالأمر عينه الذي كنت أقوم به (دعم المجاهدين). آنذاك، تبادلنا الأنخاب.

بالعودة إلى اليمن، وبما أنّنا لم نتمكن من العبور إلى ظفار، زرنا حضرموت، عبوراً بقريةٍ كانت قرية والد ابن لادن. وبعد عودتنا إلى عدن، ذهبنا إلى اليمن الشمالي حيث عشنا المغامرة؛ كنّا بالفعل أول فرنسيين يصلون براً بعد الحرب الأهلية رغم وجود فرنسيين يعيشون هناك. لكن ما إن وصلنا إلى الحدود، حتى أعلنت الإذاعة اعتراف فرنسا بالجمهورية العربية اليمنية. والحال أنّ الناس اعتقدوا أنّنا الوفد الرسمي الفرنسي رغم الحقائب التي كنّا نحملها على ظهورنا وسراويلنا الجينز وأعمارنا العشرينية!

تلقينا استقبالاً حسناً جداً. فقد اصطُحبنا إلى العاصمة صنعاء وكان الموظفون مدهوشين من رفضنا الذهاب إلى الفندق حيث حجزوا لنا غرفة (لم يكن لدينا المال اللازم). ذهبنا إلى ما يشبه مهجعاً يقطن فيه مقاتلون قَبَليون كانوا قد وصلوا من الجبل لاختبار الهدنة. كانوا قبل أن يناموا يضعون القنابل والمسدسات تحت المخدة، ويضعون الكلاشنيكوف أسفل السرير والخناجر إلى جانبهم. في اليوم التالي، بقر

أحدهم بطن جنديٍّ جمهوري في الشارع أمامنا بسبب نظرةٍ في غير محلها. ثمة مسألةٌ جمالية: يحمل اليمنيون خناجرهم على الدوام فوق فتحة السروال، في أغمدة من الفضة المشغولة. بعد يومين، أتى مسؤولٌ حكوميٌّ لاصطحابنا كي نجري أول جلسة لنا مع رئيس الجمهورية (لم نكذّب كوننا ديبلوماسيين، وتظاهرنا بأنّنا لم نفهم جيداً ما يتعلّق به الأمر). لكنّ الرئيس أدرك فوراً سوء الفهم المؤسف... الذي دفعه إلى الابتسام. انساق في اللعبة وأعارنا سيارته لنقوم بالسياحة ثلاثة أيام، وبفضل ذلك زرنا القصور التي كان الإمام المخلوع يمضغ فيها القات على أعلى برجٍ وهو ينظر إلى غياب الشمس بين قطيرات النافورة. لكنّ نساءه لم يكنّ هناك.

لكن وجب عليك العودة مرةً أخرى...

نعم، وعندما أردنا العودة إلى بروكسل بالطائرة التابعة لشركة Basco كانت الأسعار قد تغيرت! تذكرة الطيران الرخيصة الوحيدة التي عثرنا عليها كانت باتجاه بومباي، ما عنى ضمناً تحويلةً "بسيطةً" عبر الهند وباكستان وأفغانستان وإيران وغيرها. وبما أنّه كان قد بقي معنا ما يقارب خمسين دولاراً لكلٍّ منا وزجاجة ويسكي يمكن بيعها بثلاثة أضعاف سعرها في الهند، ذهبنا إلى بومباي وركبنا القطار في الدرجة الثالثة والحافلات للذهاب من بومباي إلى إسطنبول؛ وجدت نفسي بالتالي على طريقي السريع الخاص بالهيبيين. في إسطنبول، تعرضتُ للخديعة بمبلغ عشرة دولارات كنت مكلفاً تصريفها، وكانت عقوبتي أن أمضي بمفردي بـ"أوتو-ستوب" (لم يكن في وسعنا السفر بـ"أوتو-ستوب" نحن الثلاثة معاً) وفي جيبي خمسة دولارات. في مخرج تلك المدينة، توقفت سيارةٌ فرنسية يقودها شاب. حكى لي أنّه درس في المعهد العالي للتجارة وأنّه عائدٌ من دورةٍ تدريبيةٍ في مصرف لبناني وقرّر إنفاق تعويضه بالأكل في المطاعم كلّ يوم، ومع شخصٍ آخر إن أمكنه. وبما أنّه اشترط ذلك لأسافر معه، وافقت على أن أكون نديمه وعدنا بهدوءٍ إلى فرنسا، لكنّنا اصطحبنا معنا الاثنين الآخرين من على الطريق، بين ليوبليانا Ljubljana وتريستي Trieste. الأمور بخواتمها.

إذاً، لم تذهب إلى أفغانستان في ذلك العام، أليس كذلك؟

بلى، مررت سريعاً بجزءٍ منها بين باكستان وإيران. لكنّني عدت إليها في السنة التالية، ١٩٧١، مع فيليب روجيه وصديقة، لأنّني كنت أرغب في الذهاب إلى منطقة أعلى من نورستان، باتجاه هضبة بامير. عبرناها راجلين، وذلك بعد أن فاوضنا مرةً أخرى باستخدام الرسالة السحرية التي تسمح بعبور المنطقة المحظورة. إذن، قمنا إذاً لأيام بارتحال (trekking) قبل أن تدرج الكلمة. كان بصحبتنا دليلان إسماعيليان مدمنانٌ على الأفيون، وحمارٌ لحمل حقائب ظهرنا. اختبرنا دوار الجبال بارتفاع ٤٥٠٠ متر، وعبرنا المرتفعات ومراعي النورستانيين الصيفية... بعد أن نزلنا ممرّ "Diwana Baba" (ممرّ "الجَدّ المجنون")، وجدت مجدداً بارجي ماتال والحصن الصغير وسارقي الماعز ونهر كونار وغابات الصنوبر والبلوط الخضراء.

الفصل الخامس

العودة إلى البيت

إذاً، هل عدت إلى الدراسة؟

أجل. إلى باريس، حيث تابعت دراستي للتحضير لمسابقة التدريس التي نجحت فيها عام ١٩٧٢، أي حين كنت في الثانية والعشرين، وحصلت في الوقت عينه على دبلومٍ في الفارسية من "معهد اللغات الشرقية". وعلى خلاف الزمرة التي كنت أصغرها بسنةٍ، ركبت مجدداً قطار مسابقة التدريس لكن مع قبول "تخفيض رتبتي الاجتماعية" الذي يعنيه التعليم في مدرسةٍ ثانوية، وريفيةٍ فضلاً عن ذلك. شعر قسمٌ من رفاقي أنّ تلك خسارة. فإذا وضعنا جانباً بعض الاستثناءات اللامعة مثل برنار هنري ليفي أو ألكسندر آدلر اللذين وجدا طرقاً أخرى لمسارهما المهني، نجح معظمهم في التدريس لسنة أو اثنتين فحسب في الثانوية قبل أن يجدوا أنفسهم أساتذةً للصف التحضيري أو ما قبل التحضيري لدار المعلمين، أو أن يذهبوا إلى الخارج ليعودوا لاحقاً أساتذةً جامعيين. علينا ألّا ننسى أولئك الذين "رسّخوا أقدامهم" مثل الأخوين رولان، أوليفييه وجان، لكنّهما عُرفا بكتابة الروايات. سيكون هنالك أيضاً مكلّفون، أو أمناء سرٍّ في المجلس الوطني أو مجلس الشيوخ، وهو عملٌ ثقيلٌ لكنّ راتبه جيدٌ ويتيح وقت فراغ لأشهرٍ في السنة. ثمة غيرهم فضّلوا على التعليم في المدارس الثانوية الخضوعَ لامتحانٍ المدرسة الوطنية للإدارة (ENA) (سألتقيهم لاحقاً في وزارة الشؤون الخارجية). باختصار: ارتسم فضاءٌ اجتماعيٌّ جديدٌ أكثر سلاسةً وأقل هرميةً، لكنّه من دون شكٍّ

أكثر اعتماداً على اللقاءات والشبكات والفرص، وعلى المعاهد العليا بطبيعة الحال.

بعد نجاحك في مسابقة التدريس، ذهبت مرةً أخرى إلى أفغانستان...

لا، ليس إلى أفغانستان؛ ذهبت هذه المرة بالسيارة، وكانت سيارة Renault 4 مستعملة، مع صديقة. في بلغراد، تنبهنا إلى أنّ جواز سفرها انتهى مفعوله للتو، فأخذتُ قلماً جميلاً وحوّلت بجرّةٍ منه الرقم ٢ إلى ٣، ما منحنا سنةً إضافية (١٩٧٣ بدلاً من ١٩٧٢). كنّا قد قررنا خوض رحلةٍ كبيرةٍ في الشرق الأوسط: إيران والعراق والأردن، لكنّنا ضللنا الطريق في العراق ووصلنا إلى سوريا ثمّ إلى لبنان. كنت قد غادرت باريس فور انتهاء الامتحان الشفهي لمسابقة التدريس (نجحت في ذلك الامتحان)، قبل أن أعرف النتيجة، وعرفت في إسطنبول، عبر شباك البريد، أنّني نجحت (بترتيبٍ محترم). لدى عودتي إلى باريس في نهاية أيلول/ سبتمبر، ذهبت إلى المدينة الجامعية حيث أخبرني البواب أنّ وزارة التعليم الوطني تبحث عني وأنّني تلقيت برقياتٍ رسمية (بنّية بدلاً من الزرقاء) تستدعيني على وجه السرعة. تساءلت عن ذلك الاستدعاء، وامتثلت؛ ذهبت إلى الوزارة... بسروال الجينز. اليوم، يرتدي الناس سراويل الجينز في كلّ الظروف، أو غالبيتها العظمى، لكن آنذاك لم يكن ذلك التصرف ينال الرضى بالضرورة. في المدخل، قيل لي أنّ المفتشة العامة السيدة دينا دريفوس Dina Dreyfus تريد أن تراني فوراً.

كانت امرأةً شديدة الصرامة والتميّز، ترتدي ملابس سوداء وتضع عقداً من اللؤلؤ حول جيدها. كما كانت الزوجة الأولى لكلود ليفي ستروس. قالت لي ما معناه: "سيدي، لقد هربت من عملك. فقد عُينت معلماً متدرباً بدءاً من الأول من أيلول/ سبتمبر في صف المسؤولية (حيث يكون لدى المعلم صفه الخاص) في الثانوية التقنية في بوتو. لكن بما أنّك لم تلتحق بعملك، يمكن أن تطرَد من وزارة التعليم الوطني وحتى من الوظيفة الحكومية... سوف أتصل بمدير مدرستك". ونفّذت قولها: "سيدي المدير، أمامي أستاذ الفلسفة في مدرستك، الذي لم يتقدّم إلى عمله". فأجاب: "أيّ أستاذ فلسفة؟". "ذاك الذي عُين في الوظيفة". "أيّ وظيفة؟...". لم يكن يعلم بوجود الفلسفة في البرامج الجديدة للثانوية التقنية في صف البكالوريا!

أغلقت دينا دريفوس سماعة الهاتف وهي تتنهد: "الفلسفة غير موجودة! حسناً، لقد نلتَ الصفح وستبدأ غداً".

وهذا ما فعلته، ووجدت نفسي أمام صفٍّ مختلط. كان ذلك اكتشافاً بالنسبة إليّ. كان في الصف طلاب في العشرين (مثلما يحدث في أحيانٍ كثيرة في الثانويات التقنية)، في حين كنت في الثالثة والعشرين. بقيت هناك سنة.

بعد أن أصبحت أستاذاً شاباً، بات لديك راتب وتمكّنت من أن تعيش باستقلالية، أليس كذلك؟

نعم، وفي تلك السنة، عشت أخيراً الجزء "الاحتفالي" لأيار/ مايو ١٩٦٨، ضمن جماعة. كان ذلك أكثر من سكنٍ مشترك: الجماعة الحقيقية لجيل أيار/ مايو ١٩٦٨، نحو اثني عشر شخصاً يضعون الحياة اليومية في الإطار المشترك. في الحقيقة، ترافق الجانب الاحتفالي أيضاً بزيادة التوتر في العلاقات وبألف مشكلة مادية صغيرة، لكنّها كانت تجربةً ممتازة. كنّا نعيش في بيتٍ كبيرٍ جميلٍ جداً، لكن من دونِ وسائل راحة، في شارع مونبورون في فرساي، غير بعيدٍ عن القصر. واقع الأمر أنّنا استفدنا من المضاربة العقارية؛ كان بعض المالكين يفضّلون أن يتركوا بيتهم فارغاً أو تأجيره لأناسٍ مثلنا.

بطبيعة الحال، انتهى الأمر على نحو سيئ لأنّنا لم نقبل الرحيل حين طُلب منا ذلك. فقطعوا الماء وكسروا الأقفال وانتزعوا القرميد عن السطح... وفي تشرين الثاني/ نوفمبر، اضطررنا إلى الرحيل تحت المطر. استطعت أن ألتجئ لدى قريبة لأبي كانت تسكن مع بناتها في بيت المونسينيور جان كالفيه Jean Calvet، وهو من أقاربهنّ وكان عميداً لكلية اللاهوت في المعهد الكاثوليكي في باريس حتى ١٩٤٥... وبما أنّني كنت الذكَر الوحيد في ذلك البيت، نُفيت بلطفٍ شديدٍ إلى المصلّى الخاص بالمونسينيور كالفيه، الملحق بمكتبته، حيث أمكنني التآلفُ مع أدبياتٍ كاثوليكيةٍ غائبة عن ثقافتي الأصلية. يحكي المونسينيور كالفيه في كتابه *Mémoires* [مذكرات] (توفّي عام ١٩٦٥) أنّه كان من بين أوائل القساوسة الذين سمح لهم رؤساؤهم في مطلع القرن العشرين بالحصول على شهادة الفلسفة من الجامعة الحكومية (التي

كانت الكنيسة تقاطعها حتى ذلك الحين)، وأنّ جان جوريس Jean Jaurès كان هو من اختبره في الامتحان الشفهي في ألبي. ذهب إلى هناك بردائه الكهنوتي، وإذا ما صدّقناه، جرت الأمور بصورة حسنة. لكنّه يحكي بعد خمسين صفحةً بأسلوبٍ شديد الواقعية ومن دون انفعالٍ عن أمين سرّه راؤول فيلان Raoul Villain الذي اغتال جان جوريس عينه إثر "نوبة جنون" بتاريخ ٣١ تموز/ يوليو ١٩١٤. لا أستطيع الامتناع عن الاعتقاد بأنّ المونسينيور قد شعر بشيءٍ من الاستياء من هذا الامتحان الشفهي العلماني في الفلسفة...

ماذا عن الجماعة؟ هل انتهت؟

لا، بل إنّني عدت للعيش بعد ذلك، إن أمكنني القول، ضمن جماعةٍ لأنّني كنت أحب ذلك، لكنّ الأمور انتهت على نحوٍ سيئ مرةً أخرى، وهذه المرة بسبب قضية مخدرات (كنّا في مطلع السبعينيات مع وصول المخدرات القوية). فضلاً عن ذلك كنت قد عُينت في درو، حيث فرغت وظيفةٌ في الثانوية التقنية (كان سلَفي قد قرّر التحوّل إلى النحت). ذهبت مع صديقتين لنرى كيف هي تلك المدينة، وفضّلتها فوراً. كانت الثانوية في مركز المدينة ومعظم العاملين فيها من الإناث، وهو أمرٌ أعجبني، مثلما أعجبني أنّ الثانوية كانت تقنية. في الحقيقة ثمة سببٌ آخر دفعني إلى اختيار "المنفى" إرادياً في درو: بفعل قضية المخدرات التي ذكرتها، وجدنا أنفسنا في المقر الرئيسي للشرطة الجنائية. وقد فهم الشرطي المكلّف استجوابنا أنّ علاقتي بالأمر (شبه) معدومة، لكنّه نصحني أن "أستعيد قواي في الريف"، وهذا ما اتّبعته حرفياً: الأفضل أن أعيش في الريف.

هكذا ذهبتَ للاستقرار في درو...

استأجرت بيتاً صغيراً لعاملٍ زراعي في جيرونفيل، وهي قريةٌ تقع على بعد خمسة عشر كيلومتراً من درو. ليس فيه تدفئة مركزية ولا هاتف (كان ينبغي آنذاك انتظار سنتين للحصول على خطٍّ هاتفي)، لكنّه يحتوي على مدفأة حائطية ودوش وبستانٍ للخضار... باختصار: استقررت "في الريف"، وهناك تعرّفت إلى ثلاثة عمالٍ زراعيين،

أتراكٍ مهاجرين، كانوا يعملون في مزرعةٍ مجاورة وسوف يلعب أحدهم دوراً كبيراً في حياتي بعد نحو من عشرين عاماً. لحقتْ بي صديقتاي وأمضينا سنةً في ذلك المكان. كنت أذهب لأُعطي دروسي في الثانوية التقنية، في حين تذهبان إلى سوق الأغراض المستعملة في باريس شتاءً وتشتغلان عاملتين زراعيتين صيفاً في المزرعة عينها.

هل كان أبواك غائبين عن سنوات الدخول في الحياة المهنية هذه؟

كانت علاقتي بأبويّ متباعدةً في تلك الحقبة. كان والدي راضياً لأنّني حصلت على عمل لكنّه لم يكن مسروراً لذهابي إلى أفغانستان ولأنّني "استعصيت" بالمعنى الحرفي للعبارة في مسألتين: الامتحان الشفهي لمسابقة التدريس والانتساب إلى دار المعلمين العليا. غير أنّ الصلات لم تكن مقطوعة. وما زلت حتى اليوم أعثر على رسائل أرسلتها أو تلقيتها، كانت تستغرق ثلاثة أشهرٍ بين كابول وباريس. واقع الحال أنّ رحيلي من لاروشيل إلى لوي لو غران في الثامنة عشرة قد مثّل الرحيل من بيت العائلة. رحلت بمفردي إلى باريس (كانت الرحلة مكلفةً جداً بالنسبة إلى أبويّ)، وأُرسلت أغراضي بالقطار في حقيبة معدنية تزن سبعةً وخمسين كيلوغراماً، إلى لوي لو غران مباشرةً. كان من حقي أن أستقلّ سيارة أجرةٍ من محطة أوسترليتز (المحطة الأخيرة عندما يصل المرء من لاروشيل). وصلتُ بعد ظهر يوم أحد إلى لوي لو غران مزوداً برقمي كطالب داخلي: ٢٩٦. صعدت إلى المهجع. كان هائلَ الحجم ومخيفاً، وفيه أربعون سريراً، وخالياً من المقصورات باستثناء مقصورة المراقب في الوسط، مع قضبانٍ على النوافذ. كان هناك طالبٌ داخليٌّ آخر، وحيدٌ في الطرف الآخر من الحجرة. تقدّم كلٌّ منّا تجاه الآخر ومدّ إلي يده مقدّماً نفسه: "س، الجائزة الأولى في المسابقة العامة لمادة اللغة اللاتينية"! لكن سرعان ما انتقلت إلى مهجع "الكبار" الذين كانت لديهم مقصورات.

الفصل السادس

بطاقات بريدية وبلياردو أميركي

ما الذي كنت تسعى إليه حقاً في هذا الدافع الملحّ للسفر؟

في البداية، تبنيت الوهم الثقافوي، أي فكرة أنّني سأذهب إلى عالم آخر، إلى مجتمع آخر، تسود فيه عقليةٌ وثقافةٌ نوعيتان، فريدتان، أي أجنبيتان... البحث عن الأصالة: رؤية أفغانستان "حقيقية"، العيش مع رحّلٍ حقيقيين في خيام حقيقيةٍ من اللبّاد، الالتقاء بقبائل حقيقية، جلب أشياء أصلية... في الواقع، وبما أنّه لم يكن لديّ كثيرٌ من المال لشراء مثل هذه الأشياء، جلبت كثيراً من الأشياء المزيفة. كنت حساساً للثقافة المزيفة: تدخين النرجيلة في إسطنبول أعلى القرن الذهبي Corne d'Or، عبور جزءٍ من الصحراء على ظهر جمل، شرب الشاي الشديد السخونة أثناء تبادل التحيات مع بدويٍّ شائبٍ تحت عمامته... كنت قد التهمت كلّ كليشيهات حكايات السفر والقصص المصورة. واقع الأمر أنّ رحلاتي الأولى إلى أفغانستان كانت تحقق، مثلما سبق لي القول، أحلام طفولة. لكن بطبيعة الحال، يأتي وقتٌ معينٌ حيث لا تعود تلك الكليشيهات صالحة، أو أنّ التكرار يؤدي إلى الملل. هكذا، بعد اليمن، نظّمتُ سهرة صورٍ في المدينة الجامعية، وقالت لي صديقتي الجزائرية أمينة، تلك التي كتبت رسالة التفويض المزيفة، وهي تنظر إلى الكليشيهات (بمعنيي المصطلح) التي كنت أعرضها على الجدار الأبيض: "لكنّ ما فعلتَه عنصريٌّ بالكامل! نساءٌ محجبات، بدوٌ مسلّحون، جِمال، سفنٌ شراعية، ولماذا لا تضع أيضاً قوارب جذعية وتماسيح...".

في الحقيقة، لم يكن لديّ مانعٌ من تصوير القوارب الجذعية والتماسيح... لقد دفعتني تلك الملاحظة إلى التفكير. وعندما نظرتُ مرّةً أخرى إلى صوري، فهمتُ أنّها كانت محقّة: كنت أسافر في شرقٍ متخيّل.

بعد سنتين، في ١٩٧٣، عندما وصلت إلى إسطنبول بسيارة Renault 4، كنتُ قد فقدتُ الرغبة في ارتشاف الشاي في مقهى بيير لوتي Pierre Loti (بالتركية على اللافتة) وأنا أتفرج على الشمس وهي تغيب على القرن الذهبي. غيّرتُ الحيّ وجلست على مقعدٍ وانتظرت. أتى شابان تركيان، طالبان أيضاً ويشعران بالملل، لبدء الحديث معي، باللغة الإنكليزية. ذهبنا لمشاهدة السينما في السيارة مع تناول فرّوجٍ مقليٍّ وشرب زجاجة كوكا كولا، داخل سيارتي الصغيرة العالقة بين سيارتي Mercedes. ثمّ ذهبنا للّعب بسيارات التصادم الكهربائية في المعرض المجاور، وبعد ذلك ذهبنا للعب البلياردو الأميركي في نادٍ للشباب. وبما أنّهما كانا يساريين ويتظاهران في كلّ مناسبةٍ سانحة ضدّ الحرب على فيتنام، ذهبت معهما لأصيح: "تسقط الإمبريالية!" باللغة التركية، على ضفاف البوسفور، بمناسبة مرور سفينة حربٍ أميركية. ثمّ اقترحا عليّ الذهاب إلى المبغى، مساء السبت، مثلما يفعلان مرّةً كلّ شهر، ومثلما كان يفعل على الأرجح حتى في خمسينيات القرن العشرين جيل الطلاب الباريسيين الذي سبقني. لقد غادرتُ البطاقات البريدية، وبدأتْ الحياة الحقيقية. سيكون ثابتاً في أبحاثي أن أرفض الانحباس في الوهم الثقافي وأن أبحثَ عن شؤون المجتمع الاعتيادية، بغاية فهمه على نحوٍ أفضل.

نرى جيداً تطوّرك الداخلي، لكن إلى أين أوصلك عملياً؟

كنت أجد نفسي، على نحوٍ ملموسٍ للغاية، في مواجهة معضلة عميقة كانت موضوع أدبياتٍ واسعةٍ في العلوم الإنسانية: ما الّذي ينتمي إلى إشكالية كونيةٍ تشترِك فيها الإنسانية بأكملها، وما الذي ينتمي إلى ثقافةٍ بعينها؟ بهذا المعنى، كانت الماركسية "إنسانوية": الطبقة هي التي تحدّد الفرد لا الثقافة، في حين أنّ الأنثروبولوجيا، مهما اتسمت به من مناهضةٍ للعنصرية ومن تقدّميةٍ آنذاك (لدى ليفي ستروس على سبيل المثال)، تحابي بالتعريف الخصوصية الثقافية. كيف يمكن التفكير في الثقافة مع تجاوز الثقافات؟

كنت ألتقي أشباهي في كلّ مكان (طلاباً شباباً يساريين)، وكانت لدينا مرجعياتٌ مشتركة ونقاشات متماثلة. كنّا نتكلم في الأمور عينها في كلّ مكان. في كابول، مع مجموعةٍ صغيرةٍ من الماركسيين اللينينيين، ناقشنا القدرات الثورية لدى الطبقة الفلاحية مع مقارنتها بقدرات الطبقة العاملة، وكان الأمر مماثلاً في الهند واليمن. في نهاية المطاف، كنت أجد نفسي في وسْطٍ مطابقٍ لوسطي، وسط البرجوازية الصغيرة الفكرية التي لم تعد تجد مكانها وكانت تحلم بالثورة. وعلى نحوٍ مفارقٍ إلى حدٍّ ما، لم يكن ما ينتشر في فضاءٍ شاملٍ سوى الأدب والماركسية؛ كانت مناقشة ماو أو حافظ في طهران تعني تجاوز التحدّي الثقافوي والعيش في الكوني.

هل تذكر وأنت تقول ذلك روح عصرٍ محدّدٍ نوعاً ما - تحوّلات الشبيبة (الطلابية) في الستينيات والسبعينيات التي مسّت العالم بأكمله - أو واقعاً عاماً، أي أنّ عالم البشر "يتجاوز" على الدوام الثقافات المحدّدة وأنّه يجب بالتالي الارتياب في كلّ "نزعةٍ ثقافية"؟

آنذاك، كنت بالأحرى غارقاً في أنموذج "التلفيقية" الذي بقي في الحقيقة موجوداً دائماً في الرؤية الثقافوية. كنت أعتقد أنّ الأفغان والأتراك وغيرهم قد أدخلوا عناصر فلسفيةً وأخرى تنتمي إلى الثقافة الغربية، وأنّنا نمضي جميعاً نحو خليط من الثقافات... وأدركت بعد بعض الوقت أنّ الحديث عن "التلفيقية" أمرٌ عبثي، لأنّ الفاعلين على الأرض لا يعيشونها على هذا النحو، بل إنّها ببساطة حياتهم. كذلك، لم يعجبني كثيراً، بعد ذلك بوقتٍ طويل، كتاب إدوار سعيد المكرّس لتفكيك الاستشراق[1]، كأنّ الكلمة هي في العمق حكرٌ على الغربي الذي يضمن بذلك أن تكون له الكلمة الأخيرة، في حين أنّه ليس أمام ابن البلد الأصلي سوى التمرد. لكن صحيحٌ أنّني كنت أيضاً في مأزق، مع هذا التجاور بين كونيٍّ محض (سواءٌ تعلق الأمر بالماركسية أم لاحقاً بالعلوم الاجتماعية) وثقافة مزيفة (أعني مختزلة إلى كليشيهات. حتى إن كانت الكليشيهات، مثلها في ذلك مثل الرسوم الهزلية، يمكن أن تبدو كأنّها حقيقة). كانت النزعة الكونية الماركسية

1 *L'Orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*, Seuil, 1978.
[صدرت له ترجمتان إلى العربية، أجرى أولاهما كمال أبو ديب وصدرت عن "مؤسسة الأبحاث العربية" في بيروت (١٩٨٠)، والثانية محمد العناني وصدرت عن دار رؤية في القاهرة (٢٠٠٦)].

المتجاهلة تماماً للثقافة تتجاور مع الاستشراق المزيف الباحث عن الثقافة الأصيلة، وإذا ما وضعناهما معاً، لم يكن الأمر يصلح على الإطلاق. سؤالي الجوهري كان سؤال الحداثة الفعلية، أو الحداثة التي تحدث الآن، وكنت أفسره بمخططاتٍ بالية.

في نهاية المطاف، أليس الميدان، أو الوجود الطويل في الميدان، هو القادر على تبديد هذه الضروب من السراب والتصورات المشوّهة لثقافة الآخر؟

بطبيعة الحال، كانت معرفتي بالميدان قد غيرت المعطيات أيضاً. فقد تحسّنت لغتي الفارسية كثيراً على مدى السنوات، وهكذا صرتُ أجري نقاشاتٍ "جادة" بالأفغانية: حول وجود الله، ومعنى الحياة... بل إنّني أتذكّر أناساً كانوا يحكون لي مناماتهم ويطلبون مني تفسيرها. كنت أشعر بالإرباك لأنّ التحليل النفسي فاحشٌ إلى حدٍّ ما، كما يمكن أن يقول الأستاذ في الصف التحضيري، فأعود إلى يونغ Jung.

كنت أضع نفسي ضمن منظورٍ إنسانوي، الإنسان فيه متماثلٌ في كلّ مكان رغم صعوبة التكلّم معاً وحتى إذا كان كلّ شخصٍ يفهم على نحوٍ فردي بصورةٍ غير كاملة لغة جسد الآخر: طريقة الجلوس وتناول الطّعام والنقاش... إنّ هذه الطرائق تؤثّر على الأرجح في الفكر، لكن كيف؟ على سبيل المثال، استباقاً لما سيأتي، أوقات الحرب هي على الدوام أوقات الحقيقة. فعندما نتشارك ذلك مع مجاهدين أفغان، عندما نجد أنفسنا غارقين معاً في قناة ريٍّ في عزّ الشتاء لأنّنا نجونا قبل لحظةٍ من كمين، نبدأ بالضحك الشديد، ثمّ نثرثر، ونشعر بأنّنا قريبون من بعضنا بعضاً كلّ القرب. وفي الوقت عينه، كتبت على كرّاسي الصغير كلّ ما حدث في الساعات السابقة للهجوم، وكيف بقي سلوك رفاقي العسكري، في نظري، مطبوعاً بشدّةٍ بالسلوكات "الثقافية" (عدم إرسال مجموعة استطلاع، الانتقال فجأةً من اللامبالاة إلى الهلع، في حين أنّنا، الأوروبيين الحاضرين، شعرنا بتصاعدٍ تدريجيٍّ للخوف، بصعودٍ بطيءٍ للقلق دفعنا إلى استباق الأسوأ). لكن بطبيعة الحال، كانوا يطرحون على أنفسهم السؤال عينه بصددنا ويدوّنون في رؤوسهم ما بدا لهم غريباً وأجنبياً في ردود أفعالنا. لاحقاً استطعنا بالنقاش عرض ردود أفعالنا المتبادلة.

تحدثت عن "الثقافة التي تتجاوز الثقافات"، هل هذه مجرد نزعةٍ إنسانويةٍ أو أنّها تفترض إتقاناً لثقافاتٍ بعينها؟

أعتقد أنّ الاهتمام بثقافاتٍ محدّدة يؤدي أحياناً إلى المغالاة في تقدير "الحاجز الثقافي"، وإلى جعل التواصل المتبادل يعتمد على إتقان اللغة والرموز الثقافية، فيختلط الأمر في وقتٍ ما، مثلما كان يقول ماكلوهان McLuhan، بين الرسالة وحاملها. ربما يفقد المرء المضمون ويقع في صنمية للرمز على حساب المعنى. سوف أذكر لاحقاً شخصية المناضل الشيوعي أو المبشّر الإنجيلي اللذين لا يعانيان من مشكلة الرمز الثقافي، لأنّهما على نحوٍ مباشر في صلب حقيقة الآخر: وضعه الطبقي أو روحه. لكنّ الصلة بالفنّ تطرح أيضاً مشكلة ضرورة "رموز الوصول" أو العكس: هل هي ضروريةٌ أو أنّها بنىً اجتماعيةٌ لاحقة من أجل "الاحتفاظ" للنفس بالوصول إلى المتن؟ ليست لديّ إجابة. لكن، كما في أحيان كثيرة، لديّ حكايةٌ لأحكيها.

في ١٩٦٩، كنت في السنة الأولى للحصول على إجازةٍ في اللغة الصينية في كلية سنسييه، ضمن الدروس المسائية، ووجدت فيها الخليط عينه من الطلاب الذي وجدته في "معهد اللغات الشرقية". كانوا ينظرون إلينا بوصفنا هواةً، ومُنحنا آخر معلّمة مساعدةٍ وصلت، الآنسة ماساكو، وكانت في حدود الخامسة والعشرين. كانتً من تايوان، من أبٍ ياباني، ولم تكن تعرف كلمةً فرنسيةً واحدة. لذلك، لم يكن هنالك بطبيعة الحال أيّ تواصلٍ بيننا وبينها وكنّا مشتتين في حدود العاشرة ليلاً نثرثر في ما بيننا. كانت الدروس تُعطى في أبنيةٍ عتيقة، على جدرانها رسومٌ وتتسرّب منها التيارات الهوائية، كما أنّها سيئة الإنارة. كنّا نحو خمسة عشر طالباً نتجمّع أسفل مدرّج كبير، ووحدها أضواء الصف الأول في المنبر منارة. ذات مساءٍ شتائي، انهارت الآنسة ماساكو لكنّنا لم ننتبه؛ كانت تتكلم وشفتاها مزمومتان، بنبرةٍ بدت رتيبةً حتى بالصينية (الصينية لغةٌ ذات نبرات...). كانت تلومنا بحدّة على أننا لا نحترمها، لكنّنا لم نفهم لغتها ولا حركات يديها ولا حالتها النفسية. لم نكن نرى غضبها. فصمتت وانتصبت وصعدت المنبر وسحبت الهواء إلى رئتيها وبدأت تغني بصوتها المنفرد أغنيةً تقول:

Du meine Seele,
Du mein Herz,
Du mein Wonn'
O du mein Schmerz,
Du meine Welt,
In der ich lebe...

ما كنّا نجهله هو أنّها كانت مغنية أوبرا، متخصصة في مقطوعاتٍ غنائية بالألمانية لشومان، وتعطي دروساً بالصينية لتسدد نفقات دراستها.

أنشدت على التوالي خمس أو ست أغنيات بالألمانية. وعندما صمتت، بقينا جامدين وصامتين. فجأةً، انطلق تصفيقٌ حادٌّ خلفنا. التفتنا كرجلٍ واحدٍ فرأينا، في أعلى المدرج المعتم والمقفر، صفاً من السيدات، فريق عاملات التنظيف، أولئك اللواتي لا نراهنّ أبداً واللواتي يصلن ليلاً ويذهبن قبل طلوع النهار. كنّ جميعهنّ مغاربيات أو أفريقيات، وضعن المكانس والمماسح أرضاً، لكنّهن بقين واقفاتٍ في الصف الأخير من دون أن يتجرّأن على الجلوس. وكنّ يصفّقن برزانة لما وجدنه جميلاً.

الفصل السابع

أستاذ في درو: أن يكون المرء يسارياً وريفياً وسعيداً

إذاً، واصلت السفر، لكن في الصيف دائماً، لأنّه كان عليك متابعة التعليم في وظيفتك الحكومية، في درو، في الريف، بعد "سنوات البارود" في باريس، كي نستعير عبارات هامون Hamon وروتمان Rotman[1].

كنّا في السبعينيات، في عهد بومبيدو Pompidou بدايةً ثمّ خاصة في عهد جيسكار. كانت تلك حقبةً مثيرةً جداً للاهتمام؛ لم يكن اليسار في السلطة، لكنّه كان مسيطراً ثقافياً. هكذا كان يعيش في درو، حيث بقيتُ من ١٩٧٣ إلى ٢٠٠٩، مجتمعٌ مضادٌّ يساريٌّ في مدينة يحكمها اليمين، مع حلقةٍ علمانيةٍ شديدة الحيوية، ومظاهرات صغيرة بريئة... كنّا نقبض راتب أستاذ مناسباً لنمط حياتنا الحميم لكن البسيط (نسكن في المساكن الشعبية ونتنقل بسيارات Renault 4 أو Citroen ذات الحصانين، ونفضّل النوم في البرية تحت النجوم على الفندق ذي النجوم الثلاث، الكُسكس أو المطعم الصيني على المطعم المصنف في دليل ميشلان... ونحتفل في ما بيننا). وعندما أقول "نحن"، أقصد وسط الأساتذة والمناضلين في الجمعيات و"المثقفين" ومقدّمي

1 Hervé Hamon et Patrick Rotman, *Génération*, t. I: *Les années de rêve* ; t. II: *Les années de poudre*, Paris, Seuil, 1987-1988.

البرامج والممرضين والنقابيين المتدربين (لم يكن بيننا مكانٌ لأعضاء جهاز الحزب الشيوعي أو اتحاد نقابات العمال التابع له)، وأقصد أيضاً "العاملين في الحقل الثقافي"، وأحياناً كان يوجد بيننا طبيبٌ أو محامٍ شاب قبل أن يأخذ نفسه على محمل الجد.

إنّها أيضاً بداية المرحلة الثانية من هجرة الستينيات. بدأت أرى "أشخاصاً من أصولٍ مغاربية" في الصف الثالث الثانوي. آنذاك، بطبيعة الحال، كنّا ضمن بداهة الاستيعاب. لم تكن مسألة الإسلام الظاهر أكثر ممّا يجب مطروحةً بعدُ ولا مسألة "الفرنسيين المسلمين" (كان المصطلح يشير فحسب إلى الحركيين[1]). كان الحديث يجري عن المهاجرين أو المغاربيين لكن ليس عن المسلمين أو حتى العرب. كنت منخرطاً في الحياة المحلية التشاركية الثقافية. لم نكن في معظمنا ماركسيين، أو لم نعد كذلك، بل يساريين باتجاه تتناقص سمته السياسية وتتزايد سمته التحرّرية، أو بالأحرى كنّا "جيل ١٩٦٨". بطبيعة الحال، كان تصويتنا يذهب إلى اليسار مهما كان هذا اليسار، لكن من دون الانضمام حقيقةً إلى الأحزاب.

ما هي القوى السياسية التي كانت موجودةً في درو؟

كنّا نلتقي الحزب الشيوعي في المظاهرات والمناسبات الثقافية، أو في الثانوية التي يدرّس فيها أساتذة منضمون إلى الحزب، لكنّ نسبة المعلّمين المنتمين إليه في درو كانت تفوق نسبتها بين المدرّسين. كانت لدينا علاقاتٌ لائقة مع أعضاء الحزب لسببٍ إضافي هو وجود علاقاتٍ شخصية معهم، غير أنّ النقاشات الأيديولوجية كانت قاسيةً جداً في أحيان كثيرة؛ بالنسبة إلينا، كانوا ستالينيين. نحن أنفسنا لم نعد ماويين أو تروتسكيين، لكن كما سبق لي القول، كنّا "يساريين"؛ عملياً كنّا ننتخب الاشتراكيين ضدّ السيناتور رئيس بلدية درو، جان كوشون Jean Cauchon، وهو مسيحيٌّ ديموقراطي شديد الانفتاح والاستقامة. لكنّنا كنّا نتبنى منطق استقطاب فرنسا آنذاك حيث كان هنالك، خلف الانقسام بين اليسار واليمين، الانقسام بين "العلمانيين" و"الكاثوليك"، وهو انقسامٌ اختفى اليوم (باتت العلمانية موجّهةً ضدّ الإسلام وهي تجد من ينضم إليها من اليمينيين). ومثلما الحال في كثيرٍ من مدن غرب فرنسا، كانت الحياة الاجتماعية

١ الحركيون (harkis) هم الجزائريون الذين ضمتهم فرنسا إلى جيشها أثناء احتلالها للجزائر. (م.)

تنتظم حول شبكتين للمخالطة الاجتماعية: الحلقة العلمانية والرعاية الكاثوليكية (سان جان Saint-Jean في هذا السياق)، ولكلٍّ منهما مخيماتها الصيفية وناديها الرياضي ودار السينما الخاصة بها وفرقتها الخاصة بالرقص والمسرح، ومحاضراتها. لم يكن هنالك أبداً زواجٌ مختلط. بدأت هذه المنظومة، أو هذا الانقسام للفضاء الاجتماعي، في الاختفاء بعد أيار/ مايو ١٩٦٨، مع رحيل القساوسة اليساريين (أعتقد أنّ كثيرين من قساوسة درو تزوجوا في السنوات التالية) ووصول اليسار إلى السلطة عام ١٩٨١. لكن ربما تكون ثورة أيار/ مايو ١٩٦٨ قد أثّرت هي نفسها سلباً في الانقسام بين "فرنسا ثنائية" (الكاثوليكية والعلمانية)، من دون أن ننسى مجمع الفاتيكان الثاني الذي أدخل الثورة إلى الكنيسة وخاصة إلى الكهنوت.

أمّا حزب "الجبهة الوطنية" الذي اقتحم الحياة السياسية في ١٩٨٣، فأتى من الخارج (مع عائلة ستيربوا Stirbois – جان بيير وماري فرانس – التي استقرت في الريف المجاور). وللمفارقة، لم يكن للجبهة أيّ قاعدة حزبية في المدينة، بل جمهور ناخبين كانوا أصلاً متقلبين. في المقابل، كان لـ"التجمعُ من أجل الجمهورية" (RPR) قاعدةٌ صلبة، لكن لم تكن له قيادة.

هل تنحدر، أنت نفسك، من عائلة يسارية؟

لا. لم تكن عائلتي يسارية. لم نكن نتحدّث أبداً في "السياسة" في المنزل. وكانت أمي خاصة ترفض ذلك تماماً ولم تكن تريد أن تقول لنا شيئاً عن خياراتها الانتخابية. في الحقيقة، تأثّر أهلي كثيراً بالحرب العالمية الثانية. كان جدّي لأمي أوغوستان بارو Augustin Barraud القس البروتستانتي لمدينة لاروشيل أثناء الحرب. وقد اتّخذ مواقف شديدة الشجاعة، ولاسيما أثناء حصار المدينة، أحد جيوب الأطلسي التي بقي الألمان مسيطرين عليها حتى الاستسلام. فقد ترأس على سبيل المثال، رغم الحظر الألماني، صلاةً جماعيةً لطلب الرحمة عندما توفّي رئيس البلدية، ليونس فيلجو Léonce Vieljeux، وكان هو أيضاً بروتستانتياً، بعد أن أعدمه النازيون (بدأت عظته التأبينية بالآية: "ألا تعلمون أنّ رئيساً وعظيماً سقط اليوم ..."، **سفر صموئيل ٢-٣، ٣٨**). كان يقدّم شهادات عمادةٍ مزيفة (ليهودٍ في اعتقادي، لأنّني لا أرى غيرهم

احتاج إليها) وينظّم على الأرجح عبور أشخاصٍ إلى المنطقة المحررة، بمشاركة مديري مقصف المحطة، وكانوا هم أيضاً من البروتستانت. لم يشأ يوماً الحديث عن هذا كله (مخلصاً للآية: "فلا تعرف يدك اليسرى ما تفعله اليمنى"، متّى ٦، ٤). كثيراً ما كان الألمان يطلبونه مع القس الكاثوليكي لمرافقة المقاومين قبل إعدامهم. كان جدّي صديقاً وزميلاً للقس تروكميه Trocmé، من شامبون سور لينيون Chambon-sur-Lignon (إذ كانا من الدفعة عينها في كلية اللاهوت في مونتوبان). كما أنّه لعب دوراً في المفاوضات السرية بين مقاتلي المقاومة (FFI) والحامية الألمانية (كان الأبطال الثلاثة - الأميرال مير Meyer عن مقاتلي المقاومة والعميد في القوات البحرية شيرليتس Schirlitz عن سلاح البحرية النازي وجدي - بروتستانتيين). كان التطهير قاسياً في لاروشيل بعد التحرير (كانت المدينة المقر العام لعائلة سيدوس Sidos التي أسست لاحقاً حركة L'œuvre française[1])، لكنّ جدي ذهب ليزور "المتعاملين" في السجن مثلما كان يفعل مع المقاومين. كان يضع أخلاقه فوق أيّ سياسة.

لقد قلتَ إنّك لم تكن تكره تعليم الفلسفة في الثانويات، حتى التقنية منها.

بل أكثر من ذلك، "عشقته" كما يقال. طوال خمس سنوات، علّمت بسرورٍ الفلسفة في كلّ أنواع الثانويات وألفباء الفروع (التقني والعام والمهني، مع طلابٍ من الفروع كافة). يجب القول إنّ الجو بيني وبين الطلاب كان شديد الاندماج، لسببٍ بسيط: في البداية، كنت في الثالثة والعشرين وكان أصغر الطلاب في السابعة عشرة، وأكبرهم (أكبرهن) في العشرين. باختصار: كانت أعمارنا متقاربة، لكنّنا كنّا شديدي التمايز من حيث الجيل. فقد أتيت من وسط يميل إلى الطهرانية، ومن تعليم غير مختلط. في المقابل، كان طلابي أبناء أيار/مايو ١٩٦٨، اعتادوا الاختلاطَ واعتاد بعضهم (أقصد... بعضهنّ) حرية جنسية لم أعرفها أبداً. لقد عشنا آنذاك حقبة نعمةٍ اضطربت فيها الرموز والمعايير قبل

١ حركة قومية يمينية متطرفة، أسسها بيير سيدوس في ١٩٦٨. وهي تنادي خاصة أن تكون "فرنسا للفرنسيين". عائلة سيدوس (مع فرنسوا، والد بيير) جزءٌ من النزعة القومية الفرنسية منذ ثلاثينيات القرن العشرين.

ظهور معياريةٍ جديدة، يسارية هذه المرة، في الثمانينيات وأدّت بعد ذلك بوقت طويلٍ إلى سجالٍ كبير، كما بصدد الاتهامات بالميل الجنسي إلى الأطفال مثلاً، الموجهة ضد دانييل كون بنديت Daniel Cohn-Bendit. مفارقة تاريخية معيارية!

خضت مغامراتٍ مع طالباتٍ في البداية؛ وفي الصف الثالث الثانوي، بات معظم الطالبات راشداتٍ بفضل قانونٍ جديد. سكن بعضهنّ عندي، بموافقة أهلهن، ليس كعشيقاتٍ لكن بروح الجماعة التي كنت أحنّ إليها. وبما أنّ المرء لا يتغيّر، سافرت ذات مساءٍ من حزيران/ يونيو ١٩٧٦ إلى القدس بسيارة Renault 4، مع واحدةٍ من طالباتي تدعى شانتال لوباتو Chantal Lobato، وتزوجتها بعد بضع سنواتٍ وكانت رفيقتي في سنوات الحرب في أفغانستان.

هل يمكن القول، مثلما حدث كثيراً لاحقاً، إنّ الآداب العامّة تغلّبت على القانون؟

على كلّ حال، كانت تلك حقبةً غريبةً كان فيها كثيرٌ من الشباب أكثر تقدّماً من أهلهم، حتى "اليساريين" منهم، في ما يتعلق بحرّية الآداب العامة. لكن كان هنالك نوعٌ من التنظير المفرط لـ"الرغبة" لدى هؤلاء الراشدين أنفسهم، كما لو كان يجب أن يُستدرك بالنظرية ما لم يُطبّق عملياً. كان الشباب أكثر براغماتيةً. وللمفارقة، سأقول إنّ التحرير الفظّ للآداب العامة تمّ حول خطابٍ للمعيار، حتّى إذا كان ذلك لانتهاكه، وإنّ السنوات التالية ستشهد العودة إلى المعيار كمعيار، كأنّنا لم نتوصل أبداً إلى أن نجمع الكلمات والأشياء معاً.

كان هنالك سؤالٌ يُطرح ضمن تعليم الفلسفة، وهو سؤالٌ أثارته مجموعة GREPH (مجموعة التفكير حول تعليم الفلسفة، وكان من بين المحاورين فيها جاك دريدا): هل يجب أن تبقى الفلسفة حكراً على نخبةٍ أو يجب تعليم فلسفةٍ للشعب؟ كان رأيي ولا يزال أنّه يمكن تماماً تعليم الفلسفة لأقسام العلوم الإنسانية والاجتماعية G التي كانت تصنّف في المرتبة الأدنى آنذاك، لأنّها تدرّب، مع غيرها، من سيصبحون/ سيصبحن "ضاربي/ ضاربات آلة كاتبة"، أو إذا فضّلنا، "أمناء/ أمينات سر". وقد التزمت هذا الرهان. أعتقد مثلاً أنّ الجميع يستطيعون فهم كتاب *Méditations métaphysiques* [تأملات ميتافيزيقية] لديكارت Descartes أو محاورة مينون (في الفضيلة) لأفلاطون،

إذا عرفنا كيف نشرح هذه النصوص من دون تطلّب معرفةٍ مسبقة.

بطبيعة الحال، كان الفارق العمري بيني وبين الطلابّ يزداد كلّ سنة، وكذلك التباين؛ صار البُعد الاندماجي الذي تمتّعت به البدايات يختفي شيئاً فشيئاً. وانتهى بي الأمر أن أصبح راشداً. كنت أشعر أنّني أكرّر نفسي، وبعد خمس سنوات، بدأت أبحث عن شيءٍ آخر لأفعله، لكنّني لم أكن أعلم ما هو.

لقد ذكرت جيسكار، ذلك الزمن الذي كان فيه اليمين في السلطة واليسار يمارس سيطرته الثقافية...

كنّا نعيش – وأنا لا أزال أتحدّث عن المجموعة المتنوعة العناصر نوعاً ما التي ذكرتها – في ما يشبه الفقاعة. وبالفعل، لم يكن اليسار في السلطة، لكن فرض يمينٌ معتدلٌ وتحديثي نفسه، يواكب "المجتمع الجديد" الآيل إلى الولادة: إجازة استخدام حبوب منع الحمل، خفض سن الرشد إلى ثمانية عشر، السماح قانونياً بالإجهاض الإرادي، المساواة بين الزوجين في الزواج، التحرّر الجنسي، أولى المطالبات العلنية للمثليين... وقد نسينا أكثر ممّا يجب الجانب "التحديثي الثقافي" لجيسكار. كان اليسار يسود في الفضاء الاجتماعي والثقافي (ويدفع إلى الإصلاحات)، لكن دون أن تكون لديه مسؤولياتٌ سياسية (حالماً، بطبيعة الحال، بالانتصار الانتخابي الذي لن يأتي حتى ١٩٨١). بموازاة ذلك، كان اليسار يخرج من عباءة الحزب الشيوعي. كنّا نتبنى أكثر فأكثر النقد المناهض للشمولية ضدّ الماركسية والشيوعية، وهو النقد الذي أجراه سولجنيتسين Soljenitsyne أو فلاسفةٌ مثل كلود لوفور، أو مجلاتٌ مثل *Esprit* التي بدأت أكتب فيها آنذاك. انتقد "الماويون" الستالينية بقسوة، وبسبب كوننا مناهضين للحزب الشيوعي، ناهضنا أيضاً الاتحاد السوفياتي. ورغم صلاتنا الحسنة بالمناضلين الشيوعيين المحليين (كثيراً ما كانوا من زملائنا المعلمين)، فإنّ طريقة عمل الحزب الشيوعي أصبحت موضوعاً للسخرية، ولاسيما عندما كان جورج مارشيه Georges Marchais أمينه العام، ورسماً هزلياً لوظيفته التي ستنتهي بكونه شخصاً موهوباً يسلّي مشاهدي التلفزيون. باتت التراجيديا الشيوعية تتحول إلى مسرحية هزلية.

لكنّ قلّةً من رفاقي في لوي لو غران، ومن بينهم ألكسندر آدلر، انتقلوا إلى الحزب

الشيوعي على أمل أن يجري بتأثيرهم تحوّلٌ على الطريقة الإيطالية، وأنّه سيتمكن من تهميش الحزب الاشتراكي ومن أن يصبح الحزب الحاكم قريباً. لكنّ ذلك كان في جوهره انضماماً مهنوياً: إذا كان المرء يريد أن يصبح لاحقاً وزيراً، عليه الانضمام إلى الحزب الشيوعي! أنا من يضيف ذلك من دون ازدراءٍ لآدلر، لكنّ تلك كانت روح العصر بصدد الحزب في مطلع السبعينيات: اختيار مسارٍ مهني، بدلاً من التمرد، من جانب جزءٍ لا بأس به من خريجي المعهد العالي للمعلمين. لقد كان خيارهم غير صائبٍ بطبيعة الحال وتركوا الحزب في آخر ذلك العقد. فالخيار الصائب بالنسبة إلى من يريد مساراً مهنياً في اليسار كان في الحقيقة الحزب الاشتراكي... لكن ينبغي القول إنّ نضالنا في السبعينيات اتّسم باستهتارٍ محبب.

هل وصل إليكم في درو "الفلاسفة الجدد" الذين اشتُهروا كثيراً آنذاك؟

كان الوسط الفكري لا يزال وسط باريس التي كنّا نذهب إليها ما إن تسنح الفرصة. كنّا نعارض بشدةٍ أولئك الذين كانوا يسمّون "الفلاسفة الجدد"، بدايةً لأسبابٍ فكرية - إحالة كلّ شيءٍ إلى مفاهيم كبيرةٍ معينة: شمولية، ديموقراطية، حشو الخطابات بالأوامر المعيارية، توزيع النقاط الجيدة من قمة عجرفتهم - ثمّ لأنّنا كنّا نرى في جلبتهم الإعلامية عملية تواصل، نسخةً حديثةً للسفسطائيين الذين أدانهم أفلاطون. ربما كان لدينا حدسٌ بدخول عصرٍ جديد: نهاية فضاءٍ عامٍّ متجانسٍ نسبياً، حتى إذا كان موقع إشكالات "دموية" أحياناً، حيث تنبع شرعيةٌ من يتكلّم من مكانته (أي من صلته بالأماكن الشرعية لإنتاج المعرفة، كالجامعة أو المجلات الفكرية الكبرى)، ووصول أسلوبٍ مغايرٍ من النطق الدوغمائي والمعياري، حيث تأتي الشرعية إلى حدٍّ كبير من وسائل الإعلام. أو بصورةٍ أدق: كنّا نجد أنفسنا في نقطة تقاطع أسلوبين جديدين لإنتاج الخطابات: من جانب، الشبكات، "جذامير" جيل دولوز Gilles Deleuze وفيليكس غواتاري Félix Guattari، حيث لا يعود هنالك مركزٌ ولا حدودٌ واضحة بين مختلف الفروع المعرفية ولا مكانة، وحيث يستطيع أيٌّ كان قول أيّ شيء، لأنّ كلّ كلام "صالح" (بهذا المعنى، إنّ ثقافة الإنترنت قد سبقت الإنترنت كموضوع)؛ ومن جانبٍ آخر، مركزٌ جديدٌ لم يعد الدولة، بل مكان تلفّظ المعيار (إنها

بداية التصنيف الدائم بين ضروب التلفظ "المقبولة" و"غير المقبولة"، الأكثر صرامةً بكثيرٍ والأكثر اتساماً بالرقابة والقمع ممّا كانت عليه الرقابة القديمة الحسنة التي كانت تكتفي بالحذف والشطب بالأسود والتحبير، لكنّها لم تكن تتلفظ بالأفكار الحسنة). اليوم، بصدد العنصرية والمثلية والولع الجنسي بالأطفال ومعاداة السامية والصائب سياسياً، نحن في فضاء مزدوج: الكلام العلني يقولَب ويعايَر بعناية، والإنترنت يسمح بقول أيّ شيء. وثمة مثالٌ جيدٌ على هذا الفضاء المزدوج في "قضية ديودونيه Dieudonné".

هل في وسعك أن تعود بكلمةٍ إلى النقاش بصدد الفلسفة؟

في السبعينيات، لمجرد أنّ كثيرين من خريجي الفلسفة كانوا يجدون أنفسهم في المدارس الثانوية وفي الريف، قمنا بالتمعن في سؤال: "ماذا يعني أن يكون المرء أستاذ فلسفة اليوم؟ ما هي الفلسفة التي يجب تدريسها؟" وقد أسسنا مجلةً مع باتريس فيرمران وستيفان دوايّيه Stéphane Douaillet بعنوانٍ "جميلٍ" هو: *Le Doctrinal de sapience* [مذهبيّة الحصافة]. كان معلّمونا الفكريونَ يحملونَ أسماء ميغيل أبنسور الذي لعب دوراً كبيراً بالنسبة إليّ وآلان باديو Alain Badiou وكلود لوفور وإيتيين باليبار Etienne Balibar وجاك رانسيير... كان كثيرون من هؤلاء "المعلّمين" قريبين من ألتوسير. لكنّهم جميعاً كانوا أساتذةً للفلسفة قبل ١٩٦٨، وبعض أصدقائي تابعوا حصصهم الدراسية في الصفوف التحضيرية أو في بداية دراستهم في الجامعة. كانوا جميعاً قد حصلوا على ترقية، في دار المعلمين العليا أو الجامعة، لكنّهم ظلّوا فلاسفةً "شعبيين". كانوا في أحيان كثيرة أساتذةً في الأرياف (كان أبنسور في ريمس) ويحتفظون بشيءٍ أكثر عيانيةً، ولا أجرؤ على أن أقول أكثر "ريفيةً"... لقد شهدنا في أواسط السبعينيات عودةً قويةً لقدماء آخرين، مثل لوفور وكاستورياديس Castoriadis، مؤسسي مجموعة "الاشتراكية أو الهمجية" منذ الخمسينيات، لكنّ صوتهم لم يعد مسموعاً بعد ١٩٦٨، عندما انخرطوا في الموجة المناهضة للشمولية بوصفهم منظّرين للديموقراطية. كانت شبكات النقاش والكتابة التي شكّلناها تستلهم من جميع أولئك الناس أو من المجلات الجديدة (إضافةً إلى مجلة *Le Doctrinal de sapience*، ظهرت مجلتا *Révoltes Logiques*

و*Libre*، مع مارسيل غوشيه Marcel Gauchet). يجب ألّا ننسى فوكو الذي قُرئ كثيراً بسبب نقده للسجن والسلطة، ثمّ بورديو Bourdieu، بطبيعة الحال. وما يثير الاستغراب (لكنّه تأمّلٌ لاحق) شعورُنا بأنّ الأخير نسمة هواءٍ منعشة في نقدها لوهم الحرية، في حين أنّ فلسفته كانت خانقة.

كنّا نهتم بالهوامش بأشكالها كافة: بدايةً الكتّاب الهامشيون، والفلاسفة غير المشهورين، والطوباويون، وأولئك الذين يكتبون في كلّ شيء، وضروب الأدب الشعبي ("المكتبة الزرقاء" في القرن التاسع عشر)، و"ثقافة" الشعب، أو بالأحرى علاقة الشعب بالثقافة. يبقى كتاب *La nuit des prolétaires* [ليلة البروليتاريين] لجاك رانسيير[1] بالنسبة إليّ أنموذجاً لهذه الدروب الجديدة، لكن كذلك كلّ أعمال ميشيل دوسيرتو Michel de Certeau. كنّا نكشط ثنايا التاريخ والسلطة لإظهار سرديات أخرى وضروب منطقٍ أخرى. بعد ثلاثين سنة، سنرى ظهور الدراسات الثقافية (cultural studies) ودراسات التابع (subaltern studies) من الجامعات الأميركية، ولن تكون في أحيان كثيرة سوى استعادة مفخّمة نوعاً ما لهذه الدروب الجديدة. كنت أكتب مقالات صغيرةً في *Le Doctrinal de sapience*، ثم في *Esprit*، حول أفغانستان بطبيعة الحال، لكن كذلك حول الثقافة ("شبح ثقافة الأساتذة أو انعدام ثقافتهم"، في أيار/ مايو ١٩٨١، وكان كافياً نوعاً ما تجاه زملائي).

لقد ذكرتَ ألتوسير، "معلّم" أصدقائك في "اليسار البروليتاري"...

شخصياً لم أتأثّر يوماً بألتوسير، لأنّني أرى أنّ فكره شديد التجريد، ليس له لحمٌ ولا تجربةٌ ملموسة. لقد التقيته. كان رجلاً شديد اللطف لكن معه (من بين آخرين)، كان لمعهد المعلمين العالي جانبٌ "شفوي" تناقش فيه مسائل تفصيلية، تُتفحّص فيه دقائق الأمور بإفراط، على عكس نضالاتنا الميدانية التي كانت تترافق بأشكال مخالطة وتعايشٍ كانت تناسبني أكثر بكثير. على المقلب الآخر، وُجدت مناهضةٌ لعلم النفس، ولاسيما تيّار دولوز وغواتاري، مع أصداء تجربة عيادة La Borde والمشرف عليها، فرنان دولينيي Fernand Deligny.

1 Paris, Fayard, 1981; rééd. "Pluriel", 2012.

لكن ما اختفى أيضاً في تلك السنوات هو المثقّف الضليع، لمصلحة الخبير. في الستينيات والسبعينيات، كان يكفي أن يكتب المرء مقالةً في مجلة *Temps modernes* [الأزمنة الحديثة] أو في *Esprit* كي تناقشه كلّ الساحة الفكرية. من جانب، ظهرت في تلك السنوات مجلاتٌ جديدةٌ، حتى إن كانت سريعة الزوال (ذكرتُ بعضها، لكنّ قائمتي ليست حصرية). ومن جانبٍ آخر، وبخاصة، ساهم التلفزيون ومحطات الإذاعة، أي وسائل الإعلام السمع–بصرية، في إطلاق "الفلاسفة الجدد" (الذين ينبغي أصلاً عدم وضعهم جميعاً في سلةٍ واحدة). لقد انتهت هيمنة المجلات الفكرية الكبيرة... بطبيعة الحال، لم تحدث التغييرات في العلاقة بين المعرفة والسلطة ضمن رؤيتنا التحرّرية للانعتاق والشفافية، لكن في الانتقال من المثقف إلى الخبير، بما في ذلك من جانب "المثقفين الحقيقيين". لقد انتابتني الحيرة عندما علمت في مطلع السبعينيات من لوران ديسبو Laurent Dispot بأنّ "مركز الدراسات والأبحاث والتأهيل المؤسساتية" (CERFI)، وهو مجموعةٌ غير رسمية للأبحاث حول فيليكس غواتاري وميشيل فوكو، قد وقّع عقد أبحاثٍ مع وزارة التجهيز.

لماذا هذه الريبة؟

بالنسبة إلينا، كانت الدولة عدواً نوعاً ما، العدو الذي لا يستطيع إلا توظيف كلّ بحثٍ فكري ليضمن سلطته. وكان هذا يتوافق مع وجهة نظرنا: الدولة الجيسكاردية من جانب، والمجتمعات المضادة المستقلة (الجامعات وأماكن العيش وما إلى ذلك) من جانبٍ آخر. وفكرة التعاون مع الدولة ضمن العقلانية التقنية لإدارة المجتمعات كانت بغيضة. لكنّها كانت تحت أنظارنا، وسوف يزيل وصول اليسار إلى السلطة بعد بضع سنوات آخر الموانع، مع زيادة مرونة المعايير الإدارية لفتح الطريق الملكي أمام كلّ ما سيصبح اقتصاداً سياسياً حقيقياً للبحث: الاستشارة والخبرة. وقد ساهم ذلك في كسر التراتبيات الجامعية عبر السماح لباحثين شبابٍ بكسب المال وأحياناً بحيازة الشهرة عبر التعاقد مع سلطةٍ شعروا خطأً بأنّهم قريبون منها إلى حدّ تخيّل أنّهم قادرون على التأثير في قراراتها.

خارج إطار السجال، تجب العودة إلى مسألة إعادة تشكيل العلاقة بين المعرفة

والسلطة (لطالما وُجدت هذه العلاقة، لكنّها تغيرت). وواقع الأمر أنه قام تدريجياً تصورٌ جديد يسمح بمغادرة برج المفكّر العاجي (أو النضال "المناهض") وبأن تتسخ الأيدي بالشحم (لا شحم النضال، بل الخبرة)؛ لم يعد الأمر يتعلق بالعمل كجامعيٍّ لا تغيب المكتبة عن ناظريه، بل كتكنوقراطيٍّ في المعرفة نوعاً ما، إذ يعمل بنفسه من أجل تكنوقراطية سياسية... طرح هذا الأمر أسئلةً أخرى: هل نستطيع (وهل يجب علينا) أن نكون محايدين سياسياً في أعمالنا الجامعية؟ ما هو الاستخدام السياسي الذي يمكن أن تقوم به الدولة من أجل سياساتها "الاجتماعية"؟ أو، مثلما هي الحال في أعمال بيير بورديو، ما هي الآثار المترتبة عليها لدى الفاعلين (على سبيل المثال، لدى العاملين الاجتماعيين الذين يتواصلون مع الميدان)؟ ما هو الاقتصاد السياسي للممارسات الفكرية الجديدة؟

إذاً، أنت تقترح أنّه ارتسمت منذ السبعينيات علاقةٌ جديدةٌ بين المثقفين والدولة، تفسّر أيضاً في نهاية المطاف "صمت المثقفين" الذي تمّ التأسّف عليه بعد وصول اليسار إلى السلطة عام ١٩٨١: لم تعد المشكلة في واقع الأمر "المساندة" الفكرية لليسار أو للسلطة عموماً.

فعلاً، كانت تلك بداية جاذبية مراكز الأبحاث (think tanks)، حتى إذا كانت فرنسا لم تنجح يوماً في تأسيس ما يعادل "مؤسسة بروكينغز" في واشنطن، ناهيك عن "راند" في كاليفورنيا. لقد استدعت "الجبهة الشعبية" ونظام فيشي والخمسينيات المثقف العالم أيضاً، لكنّ المثقفين النادرين الذين اختاروا أن يصبحوا مستشارين للأمير، مثل ألكسندر كوجيف Alexandre Kojève (توفّي في ١٩٦٨)، كانوا يفكرون على الأرجح بمصطلحات هيغلية: تجسيد الروح الذي سوف يكون واعياً لنفسه. لم يتماهوا مع الأمير، بل مع الدولة، ومن ثمّ مع التاريخ والعقل. كانوا يعتقدون أنّهم سوف يعقلنون المجتمع. بهذا المعنى، كانت خبرتهم تقع ضمن رؤيةٍ ميتافيزيقية للتاريخ وليس ضمن علاقة تقنية بوزارة ما. لكن بعدهم، مع جيلي، انتقلنا من خدمة الدولة إلى التعاون التقني مع حكومة، وأخيراً إلى علاقة شخصية مع سياسيين: باتت مآدب العشاء مع الرئيس رمزاً للنفوذ. الأمر مختلف. وهذا لا يعني أنه لم يكن هنالك مثقفون عامّون، بل لم يعودوا متوافقين مع الشأن السياسي؛ لا يوليهم أصحاب القرار أهميةً. الرئيس يتعشى لكنّه لا يقرأ.

في الاستشارة الحديثة السلطة هي التي تحدّد الطلب (نرى ذلك اليوم مع ما يشبه اختراع فروع جديدة في العلوم الاجتماعية: دراسة الإرهاب، المسائل الأمنية... وما إلى ذلك). والحال أنّه يصعب على الجامعة التفكير في هذه العلاقات الجديدة الخاصة بالمعرفة والسلطة. والمثقفون المعنيون يجدون صعوبةً في تحديد موقعٍ ليس كاريكاتورياً ولا ضمن ما لا يقال. مرةً أخرى، أرى نفسي جزءاً مشاركاً في السِّجال، عبر ممارستي، أو بالأحرى ممارساتي.

هل توقّعت مجيء أطباء العالم، الموجة الإنسانية؟

لقد كانت هنالك حادثة حرب بيافرا [الحرب الأهلية النيجيرية] (١٩٦٧-١٩٧٠) التي تابعناها باهتمام، لكنّني أعترف أنّني لم أفهم آنذاك أنّ تلك المجاعة تدشّن إشكاليةً إنسانيةً جديدة، لأنّ المجاعة انتقلت تحديداً من كونها نتيجةً بائسة إلى كونها حدثاً بذاتها. باختصار: لم يعد البؤس نتيجةً لحدث سياسي؛ كان هو الحدث. لكأنّ هذه المسألة لعبت دوراً مهماً لأنّه لا يعود هنالكَ في مثل هذا النمط من الحرب معسكرٌ طيبٌ مناهضٌ للإمبريالية من جانب، ومن الجانب الآخر الأشرار الاستعماريون. لقد أكرهنا هذا النمط من النزاع على الخروج من مخططاتنا المعتادة الموروثة من كوبا أو من الحرب في فيتنام. وواقع الأمر أنّ ظهور العمل الإنساني كممارسة (كان المرء يمضي للمشاركة في العمل الإنساني مثلما يلتحق آخرون بمجموعة حرب عصابات، أو مثلما كانوا قبل ذلك يصبحون مبشرين)، وكأيديولوجيا يعيّن تحولاً مماثلاً للتحول المرتبط بوصول الفلاسفة الجدد: حلّ حكم القيمة محل التحليل السياسي. هنالك دائماً "طيب" و"شرير"، كما في الفكر اليساري، لكن هذه المرة لم يعد "الطيب" هو ما يمضي باتجاه التاريخ، بل أصبح بالأحرى ما تنطبق عليه منظومة قيم. سوف تحسّن العقود التالية هذه المنظومة الأخلاقية الجديدة. بدءاً من الثمانينيات، سوف يتم الحديث عن "الحق في التدخل"، و"الجرائم ضد الإنسانية"، و"المحاكم الدولية" ذات الاختصاص الدولي. بدأ ذلك بالإثارة مع سارتر وراسل Russel[1]، عندما حاكما السياسة الأميركية في فيتنام، وانتهى بتأسيس المحكمة الجنائية الدولية. لكنّ المشكلة

١ "المحكمة الدولية لجرائم الحرب"، أو "محكمة راسل - سارتر"، تأسست عام ١٩٦٦.

سوف تكون تحديداً في إهمال أيّ فهم سياسيٍّ للنزاع. على سبيل المثال، "بيعَ" التدخل الغربي في أفغانستان عام ٢٠٠١ بوصفه فعلاً يهدف إلى تحرير الأفغانيات من البرقع. هكذا، تكشّف العمل الإنساني بسرعة بوصفه فشلاً، فالنساء لا يتحرّرن بتدخلٍ عسكري، لأنّ الأمور أكثر تعقيداً بكثير. لكنّ ذلك يدخل في إقامة منظومة معياريةٍ أخلاقية، أو وعظيّة، تتراوح بين الصائب سياسياً والحق في التدخل، مروراً بالرفض المتزامن للمرأة المحجبة وللعاهرة؛ لا يمكنهما التحدث عن نفسيهما بسبب إعلان كونهما "تابعتين" وتخضعان بدورهما إلى خطابٍ معياريٍّ لا يقبل النقد ولا التعدد.

بالعودة إلى درو: كيف كان رد فعلك على وصول اليسار إلى السلطة (حيث تسبق الانتخاباتُ البلدية الانتخاباتِ الرئاسية)؟

كنّا في أواخر السبعينيات، وكان مفعول أيار/ مايو ١٩٦٨ قد تلاشى؛ كان اليسار يصعد ويسود الأمل في أن يأخذ السلطة، مع فكرة أنّه سيغير كلّ شيءٍ عبر التأميم وجعل كلّ شيءٍ تابعاً للدولة... في درو، في الانتخابات البلدية لعام ١٩٧٨، كنّا قد دعمنا فرانسواز غاسبار Françoise Gaspard لهزيمة رئيس البلدية جان كوشون. لكنّ اليسار الذي تسلّم السلطة في المدن "بلْدَن"، أو "دولَن" إذا شئنا، بوفرة. وكان الثمن الواجب دفعه – لكنّ ذلك لم يُدرك فوراً – أنّ السلطة الاشتراكية قد "شفطت" بسرعةٍ كبيرة كلّ فضاء غير رسمي للمخالطة عبر توظيف مناضلين يساريين في الوظائف العامة المحلّية والإقليمية والوطنية. وهم مناضلون تصرفوا (من دون دراية) كتكنوقراطٍ جيدين، وأحياناً كأعضاء في جهاز الدولة. بدأت الفضاءات غير الرسمية التي كنّا نتحدث عنها بالاضمحلال، من دون أن يكون فيها تجديدٌ للأجيال. في ٢٠١٣، لا يزال الفريق عينه ممّن بقوا من السبعينيات هو الذي يدير الحلقة العلمانية في درو، وهم حفنةٌ من أولئك الذين رفضوا دائماً المأسسة، مثل صديقيّ جان بيير دوبروي Jean-Pierre Dubreuil ولوي بابيون Louis Papillon! إن كان هنالك تجديد، فهو في أماكن أخرى، في فضاءاتٍ مفاجئة نوعاً ما. على سبيل المثال، تولّى مغاربيون شباب وظيفة المربّين، لكن في سياقٍ مغايرٍ وأحياناً ببُعدٍ ديني. إنّها بطبيعة الحال تحولاتٌ ستكون دراستها مثيرة.

إذاً، شعرتَ بخيبة أملٍ من اليسار في السلطة، أليس كذلك؟

رأيت بعض طلابي القدامى في المدرسة الثانوية ينضمون إليه وينتقلون إلى جانب السلطة، ويصبحون محترفين للسياسة (لن يشفى الحزب الاشتراكي من ذلك أبداً). ظمأً للارتقاء، رغبةً في الصعود الاجتماعي السريع. لم يكن المال بعدُ الدافع الأساسي، لكنّه سرعان ما سيصبح كذلك. كان هنالك نوعٌ من الانتقام من الفشل السياسي لأيار/ مايو ١٩٦٨، لكنّ معظمهم تعافوا منه بسرعة. آنذاك، في ١٩٨١، باتت السلطة أخيراً في "حوزتنا". في المدن الصغيرة، الناس يعرفون بعضهم بعضاً جميعاً، وكانت العلاقات الشخصية التي تحوّلت إلى زبائنية مفتاحاً للنشاط السياسيّ. تحوّل جزءٌ من المناضلين الشباب إلى ملحقين برلمانيين ومُكلّفين مهمات، وموظفين في البلدية... كانوا يستندون إلى الدولة ويدخلون في البيروقراطية. مثلاً اعتقدت فرانسواز غاسبار - التي دار كثيرٌ من الحديث عنها عندما أصبحت "الجبهة الوطنية" خصمها في إطار رهانٍ وطني - أنّ الثقافة يجب ألّا تبقى في المعارضة (لم تكن وحدها من فكّر على هذا النحو). هكذا، حصلنا على "بلدَنة" للحياة الثقافية وتجفيف للمجتمع المدني، في الوقت الذي أصبح فيه هذا المصطلح دارجاً. كتبتُ آنذاك مقالةً في *Esprit* (أيار/ مايو-حزيران/ يونيو ١٩٨٣) لإظهار كيف تؤدي آلياً "وجهنة" كوادر "الاشتراكي" إلى تجفيف المجتمع المدني، وتعرّض أوليفييه مونجان مدير النشر إلى تهديد بالمقاضاة بتهمة القذف من غاسبار بسبب المقالة، وهو ما أكّد حقاً الانحراف الذي أشرت إليه. كان اليسار قد صار يسار دولة لكنّه منشغلٌ فحسب بإدارة الدولة. ولأنّه أخذ نفسه على محمل الجد، وقع في روح الجدّية.

يبدو لي أنّ فرانسواز غاسبار كانت خريجة المعهد العالي للإدارة ومجازةً في التاريخ. كيف انتهى بها المطاف في درو؟

لم "ينتهِ بها المطاف" في درو، بل كانت في منطقتها! كانت تتحدر من عائلة مستقرةٍ في درو، يسارية وماسونية، وكان بوسعها، إذاً، أن تعيش أيضاً وصولها إلى السلطة بوصفه انتقاماً بعد مرور حقبة ديموقراطية-مسيحية. باستثناء الحزب الشيوعي، لم يكن اليسار في درو يوماً شديد اليسارية، لكنّه تمتّع بتقليدٍ ماسونيٍّ

راسخ. وهي ماسونيةٌ لا تزال أصلاً موجودة. ومثلما سبق لي القول: كانت درو مدينةً نمطيةً لغرب فرنسا، منقسمة بين شبكتين من المخالطة، علمانية و"كاثوليكية". لكنّ الحدود بينهما تداخلت، في حين أنّ الخطاب التعزيمي عن العلمانية بقي قوياً ومفهوم العلمانية نفسه انزلق شيئاً فشيئاً ليعني في الجوهر معارضة صعود الإسلام.

كان التعليم الخاص ممثلاً بثانوية سان بيير سان بول، وهي جزءٌ من الشبكة الكاثوليكية، لكنّ خصوصيتها تلاشت لتصبح خصوصية التعليم الخاص في مواجهة التعليم العامّ الذي يفترَض أنّ العنف و"انخفاض المستوى" الدراسي قد اجتاحاه. صحيحٌ أنّه حدثت محاولةٌ في أواخر التسعينيات لإعادة تشكيل "حيّز كاثوليكي"، يميني هذه المرة، لا يضع المرء فيه صليبه في جيبه. طلبت حفنةٌ من الأهالي المتشبثين بالتقاليد، أو الأسوأ من ذلك، أن يعود التعليم في هذه المدرسة "كاثوليكياً" مرّةً أخرى. لكنّهم لم يجدوا أبداً قاعدةً سكانيةً كافية.

إذا فهمتُ جيداً، وفي الميدان الديني أيضاً، مثّلت درو لك ميدان تمحيصٍ مهمّاً لاحقاً. أليس كذلك؟

كان يجب العودة إلى تراصفاتٍ أقدم من القرن التاسع عشر والجمهورية الثالثة لفهم السوسيولوجيا الدينية في المدينة. فقد لعبت درو دوراً مهماً في الحروب الدينية، إذ كانت مركزاً للرابطة الكاثوليكية. حاصر هنري الرابع المدينة وقارع السكان السلطةَ الملكية. ثمّ حدث تغييرٌ كاملٌ للأنموذج، درسه إيمانويل تود Emmanuel Todd: بعد أن كانت إيل دو فرانس تتبع الرابطة الكاثوليكية عام ١٦٠٠، أصبحت ملحدةً في ١٨٠٠، وكان سقوط الكنيسة في درو في القرنين التاسع عشر والعشرين مثيراً للدهشة. ربما يفسر تناقص عدد القساوسة بعد ١٩٦٨ غيابَ الكنيسة الكاثوليكية في هذه المدينة في السبعينيات والثمانينيات عن مسألة الهجرة والحضور القوي للحلقة العلمانية. اليوم، يعرض علي بوحرب، وهو رجل دينٍ عسكري مسلم من الدرجة الثانية، في سيرته الذاتية أنه تدرب في الحلقة العلمانية في درو... برزت الكنيسة مجدداً بدءاً من التسعينيات، عندما وصل جيل "رهبان لوستيجيه Lustiger". لكن طوال عشرين عاماً، حدث في درو "فراغٌ" كاثوليكي، حيث لم يكن يوجد سوى

قسيسٌ دائمٌ واحد، مقدامٌ بالتأكيد، فيه صفاتٌ "يسارية"، منفتحٌ على الجميع، لكن من دون نفوذٍ واضح، اجتماعيٍّ أو ديني.

أما البروتستانتية، فكانت تمثّلها قريةٌ قرب درو تُدعى مارسوسو نجت من كلّ ضروب القمع التي مارسها الكاثوليك طوال الحروب الدينية ولدى إبطال "مرسوم نانت"، لكنّ الأمر كان أشبه بما لدى الكاثوليك: كان المعبد قبل نحو عشر سنوات فارغاً قبل وصول الإنجيليين الذين يضمون إليهم قبل كلّ شيءٍ أشخاصاً من الأفارقة وأهالي جزر الأنتيل. والغريب أنّه يوجد في هذه المنطقة تقليد فرقٍ بروتستانتية، كالكنيسة السبتية وشهود يهوه (اللذين يقع مركزهما الإقليمي في درو)، وكذلك كنيسة العنصرة الراسخة الجذور قبل الزيادة التي حدثت أخيراً في هذه الكنائس. اليوم درو أيضاً مركزٌ لـ"جماعة التبليغ"، وهي حركةٌ تقَويةٌ إسلامية. في الواقع، كانت المدينة بماضيها المثقل بالتاريخ ودمجها المتزايد بالضاحية الباريسية الكبيرة مكاناً جيداً لمراقبة المجتمع الفرنسي.

لقد لمّحتَ إلى المرحلة الثانية من موجة الهجرة في الستينيات. في الثمانينيات، أصبحت درو بعد ذلك مدينةً طليعيةً لترسّخ "الجبهة الوطنية"، مع قمة التوتر المتمثلة في انتخابات أيلول/ سبتمبر ١٩٨٣، حيث هزم رئيس البلدية جان إيو Jean Hieaux من حزب "التجمع من أجل الجمهورية" المتحالف مع "الجبهة" فرانسواز غاسبار بفارق بضعة أصوات.

كانت درو قد تخصصت في الصناعات المتقدمة والمقاولة من الباطن (الصناعة المعدنية وقطع غيار المركبات والتلفزيون والإلكترونيات). كانت هنالك حاجةٌ إلى تقنيين رفيعي المستوى ويد عاملة منخفضة المهارة. في مطلع الستينيات، كانت الهجرة إلى درو عماليةً إلى حدٍّ كبير، ولاسيما من أصلٍ مغربي وجزءٌ منها عائلية. بُنيت أبراجٌ لإسكان العائلات، وكان ذلك الأمر يُعدّ ترفاً آنذاك. أنا نفسي، عندما غادرت بيتي الصغير في الريف، سكنت في إحدى الشقق الشعبية. كان ذلك تقدّماً من الجوانب كافة (تدفئة مركزية، حمّام، نظافة). سمحت تلك المساكن بامتصاص موجة الهجرة في السبعينيات التي شهدت ارتفاع عدد سكّان درو من ٢١ ألف نسمة في ١٩٦٢ إلى ٣٣ ألفاً منذ ١٩٧٦، ما عدّل بالضرورة كامل المشهد. وفي حين

كان هنالك خليطٌ إثنيٌّ حقيقي في السبعينيات، فإنّ الأبراج، ولاسيما Chamards، باتت لاحقاً مساكن للمهاجرين فحسب؛ وبالفعل، كما في كلّ مكان، غادرتها الطبقات الوسطى "البيضاء"، مثلما غادرت الحي. تدهور حال الأبنية والخدمات، وازداد الجنوح، وكذلك ازداد الشعور بفقدان الأمان. منذ أواخر السبعينيات، حذّر أحد أصدقائي، وكان لديه مشربٌ في مركز المدينة، من أنّ اليسار سوف "يسقط" بسبب فقدان الأمان... هذه هي كامل حكاية الهجرة منذ الستينيات، وقد صارت كلاسيكية. وفي حين أنّ جيل الستينيات اندمج بقوة، سيعاني الجيل التالي مصاعب كبيرة مع إستراتيجيات أكثر تنوعاً. لكن بدءاً من ٢٠٠٠ نشهد طوراً جديداً، إذ غزت برجوازيةٌ من أصلِ مهاجرٍ مركز المدينة بدورها: أطباءٌ وصحافيون ومحامون ومهندسون وأساتذة، وبات نوعٌ من الاختلاط يعود إلى مقدّمة المشهد. تظهِر الحالة المدنية التي تنشرها الصحف عدداً مستقراً من الزيجات المختلطة (بحدود ٢٠٪)، لكن خلافاً للثمانينيات الفتيات من أصلٍ مغاربيٍّ يتزوجن بشبّانٍ من أصلٍ فرنسي.

الفصل الثامن

الخروج من الصف

ما هي نقطة التلاقي بين هذه التجربة لحياةٍ "تخص العام ١٩٦٨"، وإن كانت مفاجئة، وتأمّلاتك حول مسائل الثقافة؟

لقد خرجت من هذه التجربة بتأمّلاتٍ حول المعيار، أكثر ممّا حول الثقافة. أو بصورةٍ أدقّ حول الصلة التي تقيمها الثقافةُ مع المعيار والرمز. لقد رأيت لاحقاً لماذا أغوتني الثقافوية في بداية رحلاتي: بالنسبة إلى ثقافوي، الآخرية تغوي لشدّة ما تبدو مفهومةً وأكثر قابليةً للترميز على كلّ حالٍ من آخريات أخرى، كآخرية المرأة على سبيل المثال. آنذاك، كنت قد قمتُ أيضاً بتحليلٍ نفسي. أتذكر بأنّ محلّلي النفسي قد دُهش من رغبتي بالذهاب إلى أفغانستان. وقد انتهى به الأمر إلى سؤالي عما أذهب لفعله هناك. فأجبته: "هناك، يمكن وصف الرموز بأسلوبٍ واضح: يتعلّم المرء ثقافةً مثلما يتعلّم نحواً. تعلّمت ما الذي تعنيه الحركات ولغة الجسد، في حين أنّني لا أعرفها في فرنسا ولا أتمكّن من فهمها. كلّ شيءٍ هنا عرَضي..." يجب القول بأنّنا كنّا نعيش في عصرٍ يبدو فيه كلّ شيءٍ ممكناً، لكنّ هذه الحرّية كانت تخلط الترميزات أو تدمرها. رغم أنّها كانت موجودةً، بطبيعة الحال: لم يكن أحدٌ يستطيع أن يفعل أي شيء...

كانت الحرّية الجنسية، على سبيل المثال، تترك مفتوحةً إمكانية أن "يضاجع" المرء أو ألّا يفعل ذلك أكثر ممّا تتركها الإباحية العامة، ما يؤدّي إلى عدم يقين. اليوم، هذه الحرية موجودة، لكنّها مرمّزة، أو ذات رموزٍ أعيد اختراعها ولم تكن موجودةً

في السبعينيات. بطبيعة الحال، أنا لا أنفي أن تكون لايقينياتٌ أخرى قد وُجدت، مثل الدور الأكثر التباساً للآباء على سبيل المثال. آنذاك، كانت الحرية – أو حدودها – هي ما ينبغي إعادة اختراعه باستمرار. في مجتمعنا المحلي، وكذلك في كثيرٍ غيره، سرعان ما طُرح سؤال معرفة إن كان ينبغي وضع قاعدة (مثل غسيل الأواني...). غير بعيدٍ عنا، كان هنالك مجتمعٌ محليٌّ من التروتسكيين كنّا نتهكّم عليه لأنّه وضع إعلاناً صغيراً على المدخل: "فكّر بمهامك يا رفيق!" لقد رفضنا على الدوام هذا النوع من "القانون". لكنّنا كنّا قد تبعثرنا... لقد أرغمنا غياب المعايير أو القاعدة على الاختراع الدائم لأشكال العلاقات. وقد تجلّى ذلك، من بين أمورٍ أخرى، بحواراتٍ لا تنتهي: كنّا نمضي الليل في النقاش!

هل كنت تتأثّر أيضاً بمطالبة المثليين بالاعتراف بهم؟

كانت تلك هي الحقبة التي بدأت فيها المثلية الجنسية تأكيد نفسها وإظهارها. لكنّ هذا الاعتراف لم يؤدِّ إلا إلى تكريس المثليين في وضع كائناتٍ بشرية كغيرهم، عبر إعادة جنسانيتهم إلى معيار كلّ جنسانية (هو تبسيطٌ سينتهي منطقياً بالاعتراف بالحقّ في الزواج للجميع). ما "استوقفني" كان بالأحرى ظهور تسامحٍ متفشٍّ تجاه ما سوف تطلق عليه لاحقاً تسمية "الولع الجنسي بالأطفال" وذلك باسم "الطبيعة المشتهية" للطفل. ينبغي أن نعترف بأنّه آنذاك كان عددٌ قليلٌ من الناس يرون بوضوح أين تكمن المشكلة، حتى بين معارضي الولع الجنسي الصريح والافتراسي بالأطفال الذي يمارسه على الأطفال بالغون يتمتّعون بسلطةٍ عليهم (معلّمون أو مربّون أو قساوسة). كانت هنالك مجتمعاتٌ محليةٌ فيها أطفالٌ لا تقبل أمهاتهم الولع الجنسي الافتراسي بالأطفال تجاههم، بطبيعة الحال، بل يقبلن الجنسنة المبكرة لسلوكهم: العري في المنزل، الرفض المطلق للقمع، الجنس الذي يمارس أمام الأطفال... كان يجب إزالة المحرمات، "التابوات" (إحدى الكلمات الكبرى آنذاك، لشجبها بطبيعة الحال)، ورفض القانون الذي ينظّم "القمع" الجنسي في جوٍّ من "السلام والحب" حيث لم يكن فيلهلم رايخ Wilhelm Reich ونظرياته شديدة البعد أبداً. في بريد قرّاء صحيفة *Libération*، كنّا نجد تأمّلاتٍ حول "الطفل الراغب". لاحقاً وردت إفاداتٌ لأطفالٍ

آباؤهم من جيل ١٩٦٨ - أفكّر في السردية الممتازة لفيرجيني لينهارت Virginie Linhart[1] تحكي قصصاً من هذا النوع - تدعو للأسف. وما لم يكن يُرى هو أنّ هذا الجو التحرّري يمكن أن يكون مناسباً لوجود "مولعين جنسياً بالأطفال" حقيقيين، ولاسيما أنّ التمييز بين المفترسين والتحرّريين لم يكن واضحاً، وهذا أقلّ ما يمكن قوله. ما كان يجري تقييمه على نحوٍ سيئ هو ردّ فعل الأطفال عندما يكبرون؛ في نهاية المطاف، كانت النظرة إلى الجنسانية شديدة المثالية، لا، بلٍ شفافة، لكنّها كانت أكثر توافقاً مع استيهاماتنا منها مع الواقع، كما توجد من دون شكٍّ صلةٌ بين البنيان المتخيل لجنسانيةٍ متحرّرة وتذكّرٍ طهراني (أو محافظٍ فحسب) عميقٍ اليوم إلى حدٍّ ما.

ما الذي تستخلصه من ذلك في نهاية المطاف؟

لقد دفعني ذلك إلى التساؤل حول سرعة تغير النماذج المعيارية (التمثيلات والمعايير حول موضوع محدّد، وهو هنا الجنسانية) بالكامل على مدى جيلٍ واحد. ثمة كثيرٌ من الأشياء في المرحلة المجاورة لما بعد أيار/ مايو ١٩٦٨ هي اليوم غير مفهومة وتخضع لحكم أخلاقي (مثلما حدث بالنسبة إلى الذكورية في الخمسينيات أو العنصرية في الثلاثينيات). كيف يمكن التحدث عن استمرارية ثقافية عندما تواجهنا مثل هذه القفزات النوعية؟ كيف يمكن التفكير في ذلك من حيث الأخلاق الثابتة، بل الجامدة؟ إذاً، كيف يمكن العودة إلى أيديولوجيا للتقدّم، رغم إعادة النظر فيها بسبب الجرائم كافة المرتكبة باسم هذا التقدّم عينه؟ نرى ذلك كلّ مرة تستيقظ فيها "قصةٌ قديمة" كتلك التي يدور الحديث عنها في آخر نيسان/ أبريل ٢٠١٤: اغتيالٌ ارتُكب قبل أربعين عاماً ويقال أنّ من تورّط فيه هو جيري آدامز Gerry Adams، زعيم الجيش الجمهوري الأيرلندي، الذي لعب دوراً حاسماً في اتفاقية السلام في أيرلندا الشمالية. لا يزال ذلك الأمر يطرح مسألة "العدالة الانتقالية" بصدد الجرائم ضدّ الإنسانية، وهي عدالةٌ تتأرجح بين مفهوم الغفران المسيحي للغاية مقابل اعتراف، وبين المفهوم القانوني للتقادم أو عدم سريان التقادم، مروراً بالعبارة التي أجدها مثيرةً للشفقة لكنّها نزيهةٌ وذات دلالة كبيرة: "لم أكن أعلم (أنّ ذلك سيئٌ أو أنّ ذلك يحدث)، لكنّك

1 *Le jour où mon père s'est tu*, Paris, Seuil, 2008.

لا تستطيع فهم ما أقوله لأنّك لا تستطيع فهم تلك الحقبة". كيف يمكن التفكير في الأخلاقي مع تجنّب الإيمان بالمُثل العليا، وكيف يمكن التفكير في ما يتعلّق بالأخلاق بمصطلحاتٍ سياسية؟

ماذا عن تعليم الفلسفة؟

في أواخر السبعينيات، انتابني إحساسٌ بأنّني قد استعرضتُ هذا التعليم بأكمله، إذ بات بالضرورة تكرارياً نوعاً ما، سنةً بعد سنة. كنت استعرضتُ كامل هذه الحياة في الفقاعة اليساروية والجماعاتية والتآلفية: لقد انتهت أخيراً، كما سبق لي القول، مع وصول اليسار إلى السلطة، في البلديات بدايةً، وفي قصر الإليزيه عام ١٩٨١. كان ينبغي أخيراً الخروج من "اليوتوبيا المنزلية" لمواجهة واقع السلطة، من دون تكاليف، حيث كنت أشعر براحةٍ كبيرة. نتذكر جميعاً أنّ إكراهات الواقع سرعان ما باتت حاسمة...

هل كنت أستاذاً "امتثالياً"، بمسار خالٍ من المشكلات؟

أعتقد أنّني كنت "أستاذاً جيداً" يحترم البرامج ويحضّر طلاب البكالوريا بجدية. صحيحٌ أنّه كان يُنظر إليّ بوصفي "أناركياً"، بما في ذلك على الصعيد المدرسي. أحياناً، كنت أعطي الدرس في المقهى أو أصطحب طلابي إلى باريس أو أقوم بأمورٍ تثير بلبلةً في الإدارة، لكن لم يكن أحدٌ يستطيع المسّ بي لأنّني كنت المُجاز الوحيد في الثانوية التقنية والأستاذ الأصغر سناً. صحيحٌ أنّ علاقتي بالمديرة كانت متعددة الجوانب؛ هي نفسها كانت مناهضةً للامتثال وذات شخصية قوية وكان سلوكها تجاهي يتّسم بشيءٍ من الأمومية. كان التوتر بين جيلي من الأساتذة والإدارة يتعلق بالتفتيش؛ يمكن أن يكون المرء أستاذاً "مسؤولاً" يحترم متطلبات وزارة التعليم الوطني (اتباع المنهاج، التحضير للبكالوريا)، من دون أن يتحمل الشعائر البيروقراطية. إلى أين يمكن أن يمضي الاحتجاج؟ آنذاك، كان الاحتجاج يدور حول مسألة التفتيش. هل ينبغي رفضه؟ وإذا كان الجواب نعم، هل سيتوقف تقييم الأساتذة أو وضع علاماتٍ للطلاب (لطالما كرهت وضع علامات)؟

والحال أنّ السيد لوشا Lechat – اسم أوّل مفتّشٍ لي، وكان سيداً عجوزاً شارف على التقاعد – قد بلّغني قبل أسبوع من مروره، مع ذكر التوقيت الدقيق، وجرت الأمور على ما يرام: لقد تعامل معي تقريباً كزميل... كيف يمكن مقاومة كلّ هذا الكمّ من السلوكات الودية؟ لكنّ مجموعتي "المناهضة للتفتيش" لامتني على أنني تركته يقوم بعمله! المفتشة التالية كانت السيدة دينا دريفوس التي تحدثت عنها (سابقاً) وكنت أنظر إليها بوصفها سيدةً عظيمةً كنّا جميعاً نحترمها. هي أيضاً بلّغتني سلفاً. عندما دخلت الصف، توجهت إلى الطلاب قائلةً: "أنا وأستاذكم نظيران"، موضّحةً الكلمة كي لا يلتبس على الطلاب معناها. أمرٌ لا يمكن معارضته! آنذاك أيضاً كانت مجريات التفتيش ممتازة.

حدث التفتيش الثالث في السنة التي تلت مروري بالمجاهدين أثناء العطلة المدرسية، في تموز/ يوليو–آب/ أغسطس ١٩٨٠. وصل شخصٌ أميَلُ إلى السماجة، متأخراً، لم يلقِ التحية على أحدٍ وجلس في الصف الأول من دون أن يتفوه ببنت شفة، فطلبت منه الخروج. خرج شاحباً وذهب إلى مكتب المديرة لكتابة برقية تطلب إيقافي فوراً عن التدريس، فأبلغتني المديرة فوراً بذلك. نظمت الهجوم المعاكس بإرسال رسالةٍ إلى المفتش العام، جاك موغليوني Jacques Muglioni، ذكرت فيها أنّني طردت المفتش فلان من صفي، وشرحت سبب ذلك؛ كنت أستاذاً للفلسفة منذ سبع سنوات، وكنت بالتأكيد موظفاً، لكن ليس ذلك فحسب، فأنا قبل كلّ شيءٍ فيلسوف، والحال أنّ الفيلسوف الجيد يجب ألّا يتماهى أبداً مع شخصه الاجتماعي ولا أن يأخذ نفسه على محمل الجد أكثر ممّا يجب. وهذا ما فعله المفتش وجعله بالتالي فاقداً للأهلية في نظري كفيلسوف وأكثر من ذلك بوصفه يحق له الحكم على درسٍ للفلسفة: بعض الترهات، وعبارة مقتبسة من مونتين Montaigne، ثم أرسلت الرسالة.

فوراً استدعاني المفتش العام إلى باريس وقال لي بشيءٍ من الحرج: "قضيتك مزعجةٌ جداً، لكن سنحاول تسوية الأمور". وقد علمت لاحقاً أنّ المفتش الذي حضر إلى صفي كان "صلباً"، عضواً في "التجمع من أجل الجمهورية"، فرضه وزير التعليم الوطني لتنظيم التفتيش، لكنّ زملاءه يكرهونه ولاسيما المفتش العام الذي كان يشاطرني تماماً رأيي بصدد ضعف روحه الفلسفية. باختصار: كانت "ثورتي"

في مصلحته. وقد شرح لي أنّه سينقض التقرير، لكن عليّ بالضرورة الخضوع للتقييم، واقترح عليّ أن يأتي بنفسه في يومٍ محدّد وساعةٍ محدّدة، مؤكداً أنه سيأتي في الموعد ويبقى صامتاً في آخر الصف. بطبيعةِ الحال، كانت الزيارة جيدة، إلى درجة أنّه استدعاني مرةً أخرى ليقترح عليّ التعليم في صفٍّ تحضيري لدار المعلمين وأن أكون في ثانويةٍ جديرةٍ بي. رفضت بذريعة أنّني سأذهب إلى أفغانستان. "لكنّها مجرد رحلة بسيطة؟". "لا، سأطلب إجازةً وأبقى في ذلك البلد لزمنٍ غير محدّد". "لكنّك لن تفعل ما فعله ليفي ستروس؟ إثنولوجيا! أنت فيلسوف!". ورفع ذراعيه إلى الأعلى متنهداً... وعدني أن يحتفظ لي بمكاني وأن يرقّيني لدى عودتي لأصير أستاذاً للصف التحضيري لدار المعلمين.

لكنّني لم أعد أبداً.

القسم الثالث

العقد الأفغاني

الفصل التاسع

١٩٨٠ : أفغانستان مجدداً، حقاً وفعلاً

في ١٩٨٠، قررت الرحيل مجدداً إلى أفغانستان...

سبق لي القول منذ بعض الوقت إنّني شعرت بالحاجة إلى تغيير حياتي، من دون أن أعلم حقاً كيف. كنت قد بدأت الدكتوراه حول مفهوم الثقافة مع ميغيل أبنسور، لأنّ هذا المفهوم كان إشكالياً بالنسبة إليّ: الثقافة الشعبية، الثقافة الأدبية، الثقافة الأجنبية، ثقافة مجموعة أو عصرٍ أو جيل؛ كنت أصطدم في كلّ مكان بفكرة وجود مفاتيح للفهم أو قاعدةٍ أو حقيقةٍ مخفية أو مجرّد "معنىً"، ولم أكن أجدها. الحياة كأنها لغز. عندما كنت في الثالثة عشرة، شاهدت فيلم Le Procès [المحاكمة] لكافكا الذي أخرجه أورسون ويلز Orson Welles. كتقديم للفيلم، عُرض فيلمٌ قصير، مستقىً من أحد فصول الكتاب، بعنوان Devant la loi [أمامَ القانون]: رجلٌ ينتظر طوال حياته أن يفتح له البواب باباً، باب القانون، لكنّ البواب يرفض وعندما يوشك الرجل على الموت، يقول له البوّاب: "لم يكن ممكناً أن يحصل أحدٌ غيرك على السماح بالدخول إلى هنا، لأنّ هذا المدخل لم يكن مكرساً لسواك. سأذهب الآن وأغلق الباب". أمّا أنا، فكنت أريد اقتحام الباب.

عندما غزا الروس أفغانستان في ٢٧ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٩، فهمت أنّ الباب قد بات موارباً وأنّ حياتي ستتغير. علمت من فوري أنّ الغزو حدثٌ جليل. أياً كانت نيات البلدان الغربية أو سياساتها، فستكون بحاجةٍ إلى متابعة الوضع وفهمه.

والحال أنّ قليلاً من الناس كانوا يعرفون البلد، وقليلون من بين من كانوا يعملون هناك سيمكثون فيه. ستكون هنالك حاجةٌ إلى خبراء، وسأكون من بينهم.

من جانبٍ آخر، بات في وسعي أخيراً الالتحاق بحرب عصاباتٍ حقيقية، ومن ثمّ العبور إلى الطَرف الآخر من الستارة - ستارة الغرائبية، الاستشراق، الثقافة، المظهر - لأجد نفسي في "الحياة الحقيقية". وللغرابة، انتابتني فكرة أنّ الحرب هي الحياة الحقيقية لأنّه لم تعد هنالك إمكانيةٌ لوجود أيّ خداعٍ أو تزيينٍ أوْ تظاهر (كنت مخطئاً بطبيعة الحال)، وسأكون في النتيجة في صميم المجتمَع "الحقيقي". كان ذلك اختباراً للحقيقة نوعاً ما، ولن يحدث سوى مرةٍ واحدة.

لكنّه قولٌ مفارِق!

كان مفارقاً، أعترف بذلك، لكنّ الحرب كانت تبدو وسيلةً للتغلغل في مجتمع يتمنّع عليّ. آنذاك، مع الإخفاق في ظفار ورحلاتي المتكررة إلى أفغانستان، حيث كانَ يبدو لي دائماً أنّني أفوّت شيئاً، بدت لي السنوات العشر السابقة أشبه باستهلال، نوعاً من العرض التجريبي الأخير قبل الانتقال الحقيقي إلى الفعل. هناك، في أفغانستان، كانت ثمة فرصةٌ للعثور على طريق الدخول. كنت أعلم أنّني أغيّر حياتي وأنّني لن أعود أبداً أستاذاً في مدرسةٍ ثانوية. لكن لم أكن أعتقد مطلقاً أنّني سأنضم ذات يوم، وعبر ذلك، إلى التعليم العالي، وأنّني سأصبح لاحقاً أستاذاً جامعياً. في المقابل، كنت مقتنعاً بأنّني سوف أكتب الكتاب الأهم عن حرب أفغانستان (لأنّني بالطبع كنت أريد أن أكتب كتاباً). كنت أتكلم اللغة - باتت لغتي الفارسية متقنة - وأعرف البلد على نحوٍ معقولٍ بفضل الرحلات المتكررة إليه، وراكمت معرفةً تجريبيةً بالمجتمع. غرقتُ في الأدبيات العلمية وذرعت المكتبات ومراكز التوثيق، بل إنّني تابعت دروساً في لغة الباشتو. أمّا المستقبل، فكنت أقول في نفسي إنّني سأقرره: تاجر سلاح مثل رامبو Rimbaud، جاسوس مثل جون لو كاريه John le Carré، باحث، مستشار، كاتب روائي، ديبلوماسي، زعيم حرب، سجين، كلّ شيءٍ كان ممكناً. والإمكانية الوحيدة التي لم أضعها في اعتباري هي الموت؛ وعلى كلّ حال، كانت تلك النقطة أشبه بالحدس، حتى إذا كنت أتساءل، عندما أفكر الآن في ما جرى، كيف بقيت على قيد الحياة. إذ

مات كثيرون آخرون!

إذاً، خضت رحلة أولى صيف ١٩٨٠، وعدت مع بداية العام الدراسي وفكري في مكانٍ آخر، لكن في حزيران/ يونيو ١٩٨١، أخذت إجازةً دراسيةً وذهبت إلى بيشاور.

إجازة من دون راتبٍ بالضرورة، أليس كذلك؟

نعم، ولذلك بقيت مشكلة التمويل (كان لديّ مدخراتٌ تكفي سنة) وباب الدخول الممكن إلى أفغانستان. كان في وسعي الذهاب إلى كابول بفضل تأشيرة دخول، لكن كيف يمكن العبور إلى الطرف الآخر بعد وصولي؟ القفز من الحافلة، الذهاب بخط مستقيم ومصادفة فصيلٍ مسلح؟ لم يكن ذلك أكيداً... كان الأفضل أن أذهب بالأحرى إلى باكستان، إلى بيشاور، والتواصل مع مكاتب المقاومة. لكن ماذا أقول لهم؟ ما الذي يمكن أن يدفعهم إلى أن يصحبوني معهم؟ في الواقع، كانوا لا يأبهون ويقبلون بطيب خاطرٍ أيّاً كان، لكنّني لم أكن أعلم ذلك. وكما هي الحال عادةً، أردت أن يكون لدي سببٌ للوجود حيث أنا. كان هنالك طريقان ممكنان للدخول: العمل الإنساني والعمل العسكري (في هذه الحال تجار السلاح). في ما يخص العمل الإنساني، لعبت معرفتي بخريجين من لوي لو غران دوراً: كان برنار هنري ليفي قد أطلق AICF (العمل الدولي ضد الجوع) مع فرانسواز جيرو Françoise Giroud وجاك أتالي Jacques Attali وغي سورمان Guy Sorman وغيرهم. كانت أفغانستان تظهِر نضالهم ضد التسلطية. فضلاً عن ذلك، أجرى برنار هنري ليفي تشخيصاً حصيفاً: ستبقى أفغانستان مشكلةً مستدامة، والوجود السوفياتي يجعل منها قضيةً عادلة، ولاسيما أنّ الفصائل المنخرطة في حرب العصابات لم تكن ماركسية.

تخيّل برنار هنري ليفي تنظيم قافلة من أجل أفغانستان تضمّ جمالاً وخيولاً محمّلةً بالمواد الغذائية والأدوية، وفي ذهنه بطبيعة الحال الفيلم الذي يمكن صنعه استناداً إلى تلك القافلة. كان من المفترض أن يكون المسؤول عنها جان كريستوف فيكتور Jean-Christophe Victor، وهو باحثٌ إثنولوجي يتكلم الفارسية، عاش في كابول. في هذه الأثناء، استأجرت AICF لوحات دعائية في مترو باريس في آخر أسبوعٍ من

آب/ أغسطس لأنّ الكلفة كانت أقلّ في ذلك التاريخ. كانت اللوحة التي تعلن أول عبورٍ للقافلة الإنسانية جاهزة، لكن... لم تصل قافلة. فلأسبابٍ معقدة، لم يُفعل شيءٌ في بيشاور. كان إعلان الحدث قد سبق الحدث، وهو أمرٌ كان رائجاً آنذاك. لكن كان ينبغي أن تعبر قافلةٌ قبل ١٥ آب/ أغسطس.

تواصل برنار هنري ليفي مع فيليب روجيه، رفيق دراسته في الماضي، فتواصل معي فيليب روجيه بدوره، وذهبنا إلى مقر المنظمة. سلمونا عشرة آلاف دولار بفئاتٍ صغيرةٍ في كيس، ووُعدنا بتحويلٍ إضافيٍّ لاحقاً، وكذلك بتسديد ثمن بطاقاتِ سفرنا. لم يكن في بيشاور سوى فندقين، هكذا قيل لنا (المقصود فنادق بمعايير باريس، لأنّني شخصياً كنت أعلم بوجود مئات الفنادق هناك، لكنّ العامل في المجال الإنساني ينبغي ألّا يقع في نزعة البؤس، هكذا شُرح لنا). لكن بما أنّ فندق InterContinental كان فاخراً بإفراطٍ بالنسبة إلى صورتنا، كان علينا أن نقيم في فندق Deans الذي أصبح المحطة الأسطورية لأنماط المغامرين كافة الساعين إلى العبور إلى الجانب الآخر وهم يتجرعون شرابي الجعة والجين المخصصين للأجانب غير المسلمين... هكذا وصلنا في مطلع تموز/ يوليو ١٩٨٠ إلى بيشاور بأحذيتنا الضخمة وسراويلنا الجينز ودولاراتنا، لتجهيز قافلةٍ في خمسة عشر يوماً. ما نجحنا في فعله هو أنّ القافلة التي حملت أحذيةً وملابس عبرت في نهاية المطاف إلى الجانب الآخر، وكان عدد الصحافيين والعاملين في المجال الإنساني يفوق عدد الأفغان فيها، بتقديم تاريخها قليلاً - أُعلن حدوثها قبل أن نعبر، فاضطررت إلى تغيير التاريخ الحقيقي إلى تاريخ أكثر تلاؤماً مع الإعلان -، لكن في الوقت المناسب لإطلاق الحملة الدعائية. لقد انطلقت أكبر مغامرةٍ إنسانية من المستشفى الميداني إلى المنصة التلفزيونية.

لكن لم يتوافق أيٌّ من الصور التي رافقت الحملة الدعائية مع القافلة الوحيدة التي عبرت الحدود، قافلتي؛ فقد التُقطت في مكانٍ آخر، بعيداً عن الجبهة، في باكستان. وعندما أبديت استغرابي، ردّ عليّ المسؤول قائلاً: "لكن تفرّج على الفيلم الذي جلبته معك! يكاد المرء يعتقد أنّ الأمر يتعلق بنزهة في الجبال السويسرية. لا نرى حرباً ولا معاناةً ولا صحراء. فكّر في الجمهور! نحتاج إلى الانفعال، إلى القوة،

إلى البؤس، يا صديقي العزيز. انظر المشهد النهائي للفيديو الخاص بك!" ورمى على الطاولة بشيءٍ من الازدراء صورة زهرة إيدلويس رائعة، تفتّحت جانب جبل بامير. لا شك في أنّه كان يفضّل شجرة نخيل، والأفضل أن تكون شجرة صبار، يعلوها عُقابٌ راضٍ وجذل.

بالنسبة إليّ، تمّ التوصّل في نهاية المطاف إلى الجوهري: لقد دخلت المسار. كنت أعلم أين أتوجه في بيشاور ونجحت في اختباري التمهيدي. وبطبيعة الحال، إن تجرأت على القول، تمت هذه الحملة في نورستان، مستأنفةً إحدى الحكايات المتعددة غير المنجزة التي تتكرر في حياتي.

لكنّك عدت إلى فرنسا بعد هذه الحملة مباشرةً.

نعم، أمضيت سنةً أخرى بعدها في ثانوية درو، لكنّ قرار "التخلي عن كلّ شيءٍ" كان قد اتُخذ. كنت أريد الذهاب إلى أفغانستان مهما كلّف الأمر. والحال أنّ العاملين في المجال الإنساني كانوا يستطيعون أن يدفعوا لي ثمن البطاقة والإقامة، لكن لم يكن وارداً أن يمنحوني راتباً. آنذاك، تواصل معي بائع سلاح بلجيكي، "العقيد" باتو Patou، وربما كان ذلك اسمه الحقيقي، وهو يعني "غطاءً" بالفارسية. أخبرني بأنه بائع سلاح وكان ذلك حسناً لأنّ الأميركيين قرروا تسليح المقاومة الأفغانية. غير أنّ "المخابرات المركزية الأميركية" لا تريد الذهاب بنفسها إلى هناك؛ يعتقدون أنّها قضيةٌ خاسرة، وأنّ الميدان غير معروف جيداً، وما إلى ذلك من الأسباب... ولذا، هم يفضّلون منح خواصٍّ مقاولةً من الباطن، وهو هوسٌ سوف تكون كلفته باهظةً على دافعي الضرائب الأميركيين خاصة والشعوب المعنية عموماً. قال لي إنّه نفسه لا يعرف شيئاً عن أفغانستان، وإنّه تقدّم في العمر ويسرّه توظيفي. سوف أقيم في بيشاور وأكون مكلّفاً توزيع السلاح في أفغانستان، وعرض عليّ خمسة آلاف دولار شهرياً، إضافةً إلى تأمين. بطبيعة الحال، سوف تسلَّم الأسلحة مجاناً للمقاومين الأفغان، وتقع على عاتقي مهمة تحديد "الصالحين" من المتطرفين والمخادعين والمتهربين من مهماتهم والفاسدين. كان ذلك "منصباً قيادياً"، كما يقال في الإعلانات المبوبة.

كان هذا الحل مثالياً بالنسبة إليّ، لكنّ المشروع أخفق في نهاية المطاف لأنّ

"المخابرات المركزية الأميركية" قررت في تلك الأثناء ألا تترك مهرجين مثله ومثلي يقومون بالعمل، واهتمت به بنفسها. يجب الإقرار بأنّهم كانوا محترفين حقيقيين، أي أنّهم كانوا بيروقراطيين، لا رعاة بقر، رغم أنّني لست واثقاً من صواب خياراتهم. لم أتخلَّ عن مشروعي، غير أنّه كان يجب العثور على تمويلٍ لأعيش في ما بين رحلاتي لأنّني لدى وصولي إلى أفغانستان، لم أكن أنفق شيئاً عملياً... والحال أنّ اليسار وصل إلى السلطة في أيار/ مايو ١٩٨١، وكان ميتران Mitterrand مناهضاً للسوفيات منذ وقت طويل. قرر أنّه يجب على الأقلّ محاولة مساعدة المقاومة الأفغانية سراً، وأعطى الضوء البرتقالي. لكنّه كان من جانبٍ آخر يرتاب من الجيش والأجهزة. كان يعتقد أنّهم ضده، وربما لم يكن مخطئاً تماماً. فضلاً عن ذلك كان يدين ببعض الوظائف الخاوية لضباطٍ يساريين متقاعدين لم يحصلوا أبداً على رتبة جنرال أو نقصتهم بعض النجوم بسببِ توجههم الاشتراكي (أجل، هنالك عسكريون يساريون، أقصد... كان هنالك عسكريون يساريون!). إذاً، عُهد إليهم بمعاهد أبحاث. أوكل "معهد الدراسات الحربية"[١] للعقيد بوكو Paucot الذي كان في الفرقة المدرعة الثانية، وهو عسكريٌّ يتسم بكثيرٍ من الصفات المدنية، ووظّف باحثين شباباً من جيلي، مثل أندريه بريغو André Brigot ودومينيك دافيد Dominique David اللذين كانا يعتقدان مثلي بوجوب عدم ترك المسائل الجيوستراتيجية لليمين. حصلا على بعض المال من أجل العمل. تحدث ميغيل أبنسور عني لبريغو الذي اتصل بي. هكذا انسقت إلى توقيع عقدٍ مع "معهد الدراسات الحربية"، لكنّ العقد كان في الحقيقة مع وزارة الدفاع. طوالَ مدة زادت على السنتين، قدّمت إلي الوزارة منحةً سمحت لي بأوقات إقامةٍ في أفغانستان.

إذاً، كنت تذهب إلى أفغانستان التي غزاها السوفيات...

كنت أذهب سراً مرتدياً ملابس أفغانية. تلك سنواتٌ استثنائية. كنت أتغلغل أخيراً في البلد الحقيقي، بلد الدروب الجبلية والصحراوية والقرى الصغيرة البعيدة والممرات

١ أسس غاستون بوتول Gaston Bouthoul المعهد الفرنسي للدراسات الحربية عام ١٩٤٦ لدراسة منشأ النزاعات وطبيعتها وآلياتها. وسوف يلغى المعهد في ١٩٩٣.

الجبلية على ارتفاع ٤٥٠٠ متر والوهاد التائهة التي لا توصل إلى مكان، لكنّها تسمح بالالتفاف على المناطق التي يسيطر عليها السوفيات. كنّا نتنقل سيراً على الأقدام أو على صهوة حصانٍ أو فوق جملٍ طوال أيام، لا بل طوال أسابيع. ضعت هناك وآذيت قدميّ واحتجزني أياماً وأياماً ولأسبابٍ لا يمكن معرفتها في أحيان كثيرة قادةٌ صغارٌ مضيافون أكثر من اللازم أو يفرطون في ارتيابهم. اشتريت خيولاً وتعلمت العناية بها وعبرت ليلاً خطوط العدو واعتقدوا أنّني جاسوسٌ سوفياتي تخلى عنه الأدلاء، وسُلمت لأشخاصٍ غير جديرين بالثناء، وأنقذني مجهولون، وأطعمني وأسكنني فقراء، وأحياناً حظيت من أعيانٍ غريبين ذوي انحيازٍ غامض باستقبالٍ جديرٍ بباشا. قصفتني طائراتٌ وحوامات، وساعدني قصفٌ مدفعي، وأفلتُّ من كمائن (أقامها في معظم الأحيان مجاهدون آخرون)، وتبادلت اللكمات العنيفة مع مجاهدين جزائريين شباب، وتشاركت الود مع زملائهم الأتراك، وركبت الدراجة النارية، وتعلمت الرماية... كانت مغامرة.

في كلّ مرّة، كان كلّ شيءٍ يبدأ في بيشاور: الذهاب إلى مكاتب المجاهدين كافة للحصول على الحد الأقصى من التوصيات من مختلف الأطراف، اختيار المهرّب الجيد الذي سيمررني من الحدود الأفغانية–الباكستانية، ثم المرور من "جبهة" إلى "جبهة"، وتسليمي كلّ مرةٍ من الدليل للدليل التالي مقابل "وصل استلام". في أحيان كثيرة، كان الأدلاء مستعدين للموت من أجلنا، لكنّهم أحياناً يتخلون عنّا وكان عليّ آنذاك الذهاب بمفردي من قريةٍ إلى قرية، من دون أن أعلم بالضبط من سأصادف: أشخاصاً معادين أم غير معادين...

هل تتذكر مساراتك ووجهاتك؟

في السنة الأولى، ذهبت إلى نورستان. في المرة الثانية، كان من المفترض أن أذهب إلى بنجشير التي ذهب إليها بعض الأطباء وجان جوزيه بويغ Jean–José Puig، وهو خريج المدرسة المركزية للفنون والصناعات اليدوية، وقد اعتاد صيد

السلمون المرقّط في أفغانستان بالسنارة[1] بغضّ النظر عن الغزو السوفياتي، وهو أول من حدثني عن القائد مسعود. في السنوات التالية، ذهبت إلى مناطق لم يكن أحدٌ يعرف عنها شيئاً، وذات مشاهد رائعة: طريق الوسط، هرات، سيستان، فارياب، قندهار قرية الملّا عمر... وغيرها. للذهاب إلى بنجشير، كان يجب المرور بخمسة ممرات على ارتفاع ٤٥٠٠ متر. كنّا نعبر سيراً على الأقدام ونحمّل أغراضنا على الحصان، وبطبيعة الحال كان هنالك ثلج. في ١٩٨٢، عبرت أفغانستان كلها منطلقاً من الشرق حتى الحدود الإيرانية. ومن هناك، نزلت مجدداً إلى باكستان، متنقلاً من مخيّم للبدو إلى آخر سيراً على الأقدام أو بالدراجة النارية أو بالمركب الجذعي، قبل أن ألتحق بقافلة من البلوش (كانوا يتكلمون البراهوية) وانتهاءً بدليلٍ على جملٍ لعبور صحراء رجِستان. لكن بما أنّ الرحلة استغرقت شهراً بدلاً من الأيام الأربعة التي وُعدت بها، على طول الحدود الإيرانية، تمّ التبليغ في بيشاور عن اختفائي، ولاسيما أنّ سلسلة نقل "الإيصالات" انقطعت لأنّ البدو الذين التقيتهم كانوا أميين. كانت زوجتي شانتال التي بقيت في فرنسا قد فقدت أثري في هرات. لم أتمكّن من التواصل معها من المنطقة الصحراوية التي عبرناها على ظهر الجِمال، متجنبين كمائن الروس الذين كانوا يرسلون حواماتهم لإطلاق النار على كلّ الجِمال والدراجات النارية التي يرونها. كنّا نتقدم ليلاً. أثناء النهار، كنّا نبقى مستلقين تحت أحراشٍ غير ظاهرةٍ بعد تفريق الجِمال، لتجنب أن يكتشف الروس القافلة. كان ينبغي بعد ذلك استعادة الجِمال قبل الانطلاق مجدداً. وقد عبرنا نهر هلمند على ظهر الجِمال وفي وضح النهار، وكان في ذلك الأمر مجازفة.

أتذكّر أيضاً هامون هلمند (Hamun–i–Helmand)، وهي منطقة بحيرات ومستنقعاتٍ عبرناها في تلك الرحلة عينها في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٢ وكنّا نتجول فيها في قوارب جذعية تصنَع بجدل القصب المجفف، كما هي الحال على بحيرة تيتيكاكا الأنديزية، مثلما نرى في الموسوعات: هي قوارب تنزلق بفعل العصا بين ممرات القصب التي يبلغ ارتفاعها ثلاثة أمتار، ونتقاسمها مع بعض الأبقار المسالمة التي ينقلها السكان المحليون، وهم من الشيعة الناطقين بالفارسية، من

---

١ هو مؤلف كتابٍ مرجعي:

La Pêche à la truite en Afghanistan, Paris, La Martinière, 2005.

جزيرةٍ إلى أخرى سعياً وراء قليلٍ من المرعى. كانوا يسمون "غاودار"، أي "رعاة بقر" إن شئنا... أمضيت عشرة أيام على جزيرةٍ يبلغ طولها ١٠٠ متر وعرضها ٣٠ متراً، في ضيافة مجموعةٍ صغيرةٍ من المجاهدين التجأت إليها، لأنّ الدبابات لا تستطيع الوصول إليها بسبب الماء، والحوامات لا تستطيع أن ترانا لأنّنا كنّا نختبئ في الأدغال فور أن نسمع دويّها. كان طعامنا الرئيسي يتكون من طيور مهاجرة يقتلونها ببنادق مليئة بكريّات رصاصية صغيرة (كنّا في مطلع تشرين الثاني/ نوفمبر، موسم هجرة الطيور): القبرةِ والبطِّ والكروان ودرسة الشعيرِ وأبو طيطِ ذي المنقار. كان شابان صغيران يذهبان في وقتٍ مبكرٍ صباحاً لجلب الخبز من أوّل قريةٍ إيرانية، وكانت تقع على بعد عشرين كيلومتراً، ثم يعودان في نحو السادسة مساءً عندما تكون الطيور قد طُبخت في القدر.

كيف كان يُنظر إليك؟

بطرقٍ تختلف باختلاف الأشخاص. فبالنسبة إلى المقاتلين، كنت شاهداً سوف ينشر نضالهم، وكان ذلك مهماً. لكنّ الأمر لم يكن كذلك بالنسبة إلى الجميع. أثناء تلك الرحلة، كان يجب عبور منطقةٍ خطيرة، هي ممرٌّ صحراويٌّ طوله ٣٠ إلى ٤٠ كيلومتراً، بين شيندند والحدود الإيرانية، تعبره باستمرارٍ دورياتٌ سوفياتية مدرعة وحواماتٌ بهدف قطع الإمدادات القادمة من الجنوب والمخصصة لإسماعيل خان في هرات. كلما كنّا نقترب منه قادمين من الشمال، كان الرجال الذين عيّنهم إسماعيل خان لتمريري يتهربون. وليس وارداً بالتأكيد أن أحقد عليهم! أوكل سائق سيارة الجيب أمري إلى سائق دراجةٍ نارية أوكل أمري بدوره إلى سائق دراجةٍ نارية آخر انهار في القرية الأخيرة قبل الممرّ. وصلنا حشداً في المسجد الصغير المبني من التراب المرصوص. استدعى الملا اليافع جميع الشباب، وعرض دليلي أن يعير دراجته النارية، فقام الملا بخطبةٍ نارية قائلاً: "أجر تمرير أجنبيٍّ سيكون شاهدنا يفوق أجر قتل عشرةٍ من الروس!" أخيراً تلقيت ما أستحق من تقدير. رفع شابٌّ يده من دون أن يقول شيئاً. قفزنا على الدراجة النارية وانطلقنا بكلّ سرعة، فوق الآثار الحديثة التي تركتها آخر قافلة ووصلنا إلى أول قريةٍ شتويةٍ في الجانب الآخر؛ انطلق الشاب من دون أن

ينبس ببنت شفة، مع الدراجة النارية. لم أعرف ما جرى له لاحقاً، وينتابني ما يشبه الندم. لكن هنا تغيرّ في المشهد. فالناس لا يعرفون من أنا وهم يشعرون بالخوف ولا يعرفون القراءة ولا يمكن أن يفهموا رسائل تزكيتي. قدّموا إلي الطعام لكنّهم سارعوا لاصطحابي (سيراً على الأقدام) إلى القرية التالية التي حدث فيها ما حدث في الأولى. رأيت الخوف في عيون الجميع: الخوف من الانتقام، الخوف من أن أكون جاسوساً سوفياتياً، الخوف من المجهول... أنا أحتقر الجبن، لكنّني أحترم الخوف. وهو خوفٌ تصاعد حتى آخر قريةٍ حيث أعلن الأهالي ليلاً أنّهم سوف يسلمونني للروس. خوفاً... لكن هناك لم تكن لدي أيّ مشكلةٍ في اللغة؛ كانت تلك القرية نورزاي، أي أنّ أهلها من البشتون، لكنّهم يتحدثون الفارسية. غير أنّ ما كنت أقوله لم يكن له معنى بالنسبة إليهم. وقد سجنوني (أطول ليلةٍ في حياتي)، ليسلموني في نهاية المطاف لمجموعةٍ من المجاهدين... كان قائدهم يعرف القراءة.

صحيحٌ مع ذلك أنّ وجودك كان غريباً.

كنت الأوروبي الوحيد الذي قدم إلى ذلك المكان منذ الحرب، وربما حتى قبل ذلك بكثير، وعشت أموراً استثنائيةً طوال الشهر الذي اعتُبرت فيه مفقوداً. لكن كما في آخر كلّ "رحلة"، كان لا بدّ من اجتياز الحدود الباكستانية تهريباً لتجنب توقيفي، ربما من الروس أولاً، لكن أيضاً من الباكستانيين لأنّ المناطق الحدودية كانت محظورة، وعلى كلّ حالٍ كانت صلاحية تأشيرة دخولي قد انتهت.

أنهيت الرحلة مع دليلٍ وجملٍ كان وبره يكتسي بالجليد كلّ ليلةٍ لأنّ الجليد يتكوّن في تشرين الثاني/ نوفمبر في الصحراء. بعد أن تجولنا قليلاً، عبرنا الحدود بطريقةٍ غير شرعية، شمالي دالبندين، في منطقة القبيلة البلوشية ماماساني. في الأراضي الباكستانية، استقبلني زعيم العشيرة، وهو سيدٌ عظيمٌ متسامحٌ بعض الشيء. كان لديه ضيوفٌ وأجلسني قربه، عندما دخل فجأةً ضابط شرطة باكستاني إلى الحجرة وأتى لتحيته. بدأت أشعر بالهلع وأردت أن أشرح للزعيم أنّه ليس لدي أوراق نظامية ويجب أن يخفيني عن نظر الضابط. آنذاك، ردّ عليّ بصوتٍ مرتفعٍ أمام الشرطي البادي الاحترام: "لا تقلق، لا وجود للدولة هنا – injâ hokumat nist –، ليس هنا

سوى مملكتك ومملكتي – mamlakat-e man o shomâ–". وهذا تعريفٌ جيدٌ للثقافة السياسية الأفغانية.

بطبيعة الحال، كثيراً ما كان الباكستانيون يغضّون الطرف (لكن ليس بالمطلق أبداً) عن المستترين من أمثالي. كانت اللعبة تتمثل في الذهاب إلى سفارة فرنسا في إسلام أباد من دون أن يمسك بي أحد، وهناك يفاوض دبلوماسيٌّ "متخصص" (رجل الأجهزة السرية، بطبيعة الحال) على منحنا تأشيرة خروج.

الفصل العاشر

سيراً على القدمين وعلى صهوة حصان وببرقع في أفغانستان التي تعيش الحرب

لم تكن شانتال، زوجتك آنذاك، قد رافقتك في تلك الرحلة لعام ١٩٨٢.

لا، لكن لدى عودتي من تلك الرحلة الثانية، حين اختفيت، طلبتْ مني الاختيار بينها وبين أفغانستان. فاقترحت احتمالاً ثالثاً: أن تأتي معي. إذاً، رحلنا معاً في ١٩٨٣ وخضنا رحلة لا تنسى. وصلنا إلى هزارة جات، وسط البلاد، بالتسلسل المعتاد ورحل أدلاؤنا البشتون. لكنّ الهزاريين، وهم من الشيعة والمتحدثين بالفارسية لحسن حظي، لديهم نظام علاقات شديد الاختلاف عمّا لدى غيرهم. فهم أكثر فردانيةً بكثير، وقد دعونا ببساطة إلى تدبُّر أمورنا بمفردنا. فاشترينا حصانين وعبرنا وحدنا بدابّتينا نصف أفغانستان، حتى الحدود مع الاتحاد السوفياتي، في قرية ميمنة، من دون أيّ مشكلة. بطبيعة الحال، سئلنا من نحن وعمّا نفعله هناك، لكن من دون أيّ متاعب. غير بعيدٍ عن الحدود، قرب ميمنة، أمضينا أسبوعاً في مدرسة (سنّية وصوفية نقشبندية[1]) تحولت إلى جبهةٍ حربية. كان هنالك أناسٌ شديدو اللطف، لكن لم يكن يجري أيّ شيء. قالت لي

١ الطريقة النقشبندية إحدى الطرق الصوفية الكبرى الأربع. "المدرسة" هي الكلمة العربية للمدارس على المستوى الثانوي أو الجامعي، سواءً أكانت علمانية أم دينية (لكنّ معظم المدارس في البلدان الإسلامية هي في الواقع دينية).

شانتال: "كنت أعتقد أنّه توجد حرب، لكن لا توجد حرب". فذهبت لمقابلة الزعيم وقلت له: "زوجتي تشتكي: لا توجد حرب! نرسل إليكم أسلحة، لكنّنا لا نرى ما تفعلونه، ولا نستطيع التقاط صور!" فردّ قائلاً: "سنقوم غداً بعملية".

وبالفعل، انطلقنا في اليوم التالي على هيئة رتلٍ على صهوات الجياد ثم سيراً على الأقدام للتغلغل في المنطقة الشيوعية ومهاجمة مركزٍ حكومي (أي غير سوفياتي) مع هبوط الليل. بعد تبادلٍ لإطلاق النار، بدأت القاعدة الروسية الموجودة في المؤخرة إمطار المنطقة بقذائف الهاون لتخفيف الضغط عن المركز المهاجَم. تقرر الانسحاب بحكمة من دون الاستيلاء على المركز، بطبيعة الحال، وذهبنا للالتجاء في مسجد هو مَقامٌ لأحد الأولياء المحليين. طُلب منا أن نستريح - دون خلع أحذيتنا تحسباً - وأُخبرنا أنّ مضيفينا يعدّون لنا وجبةً حقيقية (أي تتضمن اللحم). بدا المجاهدون الشباب مستثارين حقاً بذلك الإعلان؛ فقد كانوا ينحدرون من عائلاتٍ فقيرة ويعيشون في مدرسةٍ بعيدة ولم تكن لديهم أبداً الفرصة لـ"يقيموا وليمةً فاخرةً". آنذاك، بدأت القذائف تسقط قرب المسجد، لكن لم يتحرك أحد. سألت الزعيم هل ينوي الإيعاز بالرحيل، لأنه كان واضحاً أنّ الروس يضبطون القذائف. فأجاب قائلاً: "لا، سوف نبقى هنا، فنحن لم نأكل شيئاً منذ هذا الصباح". وعندما ألححت على الخطر، ردّ بقوله: "ليس هنالك ما نخشاه، فنحن هنا بحمايةِ بركات الولي". فهمت آنذاك أنّ الدين ليس مجرد قضية رأي أو فقه. في الواقع، أتى الطعام وأثناء تناولنا إياه، لم تسقط أيّ قذيفةٍ على المسجد... ثم قال لي الزعيم: "سوف نضطر إلى الانتظار قليلاً، إذ ليس هنالك أحصنة لكما". قلت له إنّنا نستطيع امتطاء الحمير، فرفض رفضاً قاطعاً. لكنّ قذيفةً سقطت على بُعد بضعة أمتار، وخففت الجدران الآجرّية من قوّتها. لذا، ما إن وصلت الأحصنة، حتى انطلقنا من فورنا. بطبيعة الحال، كانت الصور كافة غير واضحة، ولحسن الحظ، لم يسقط بيننا سوى أربعة جرحى. في المقابل، غذّت العملية بين المجاهدين الشباب أياماً وأياماً من السرديات البطولية وانتهى بها الأمر إلى التحوّل إلى معركةٍ كبيرة.

ثمّ عدتما إلى باكستان عبر أفغانستان؟

نعم، وأثيرت مشكلةٌ جديدة: ما السبيل لعبور الحدود مجدداً، ولاسيما مع شانتال؟

لقد اقترحوا بأنفسهم أن ترتدي برقعاً وأن أقدّم نفسي بوصفي لاجئاً أفغانياً. زوّروا وثائق لي (لم تكن السيدة بحاجة إليها...)؛ تلقيت بطاقة مجاهد أصبحت فيها لاجئاً أفغانياً: داوود سافدار. جعلوني شيعياً بدافع من حس الفكاهة السّني... عبرنا مجدداً الحدود والجمارك والشرطة مع مجموعة من اللاجئين الأفغان، حيث كانت شانتال بالبرقع وأنا باللباس الأفغاني، مع تعليمات بتجنب التكلم بالفرنسية. باختصار: انتقلنا بالكامل إلى الجانب الآخر من المرآة؛ لم يعد الأمر يتعلق فحسب بالتظاهر، بل باستبطان قواعد للسلوك وهيئات وأسلوب في النظر والمشي وفي اتخاذ وضع القرفصاء وتجنب أيّ انفعال، وإبقاء الرأس مطأطأً. كان طريق العودة معقداً. عوملنا كما يجب، لكن كان ينبغي تهيئة الإكراميات للشرطة الباكستانية الفاسدة نوعاً ما (لم يكن ذلك الأمر جديداً في الحقيقة)، وبقينا مكدّسين في شاحنة وننام في نُزُل. غير أنّ شانتال بالبرقع لم تكن تعاني من مشكلة المرحاض والنظافة الشخصية فحسب، بل كذلك من مشكلة الوجبات (لتناول الطعام، كانت تقرفص مقابل حائط وترفع النقاب عن وجهها)، ومشكلة تلك الأشياء الحيوية والعادية أنّ المرء لا يفهمها إلا عندما يصبح داخلها وتدرجنا في عالم رموز وحركات ينتهي بنا المطاف إلى استبطانها.

مرةً أخرى، أدركت أهمية لغة الجسد؛ لم تكن المشكلة تنبع من اللغة، إذ إنّ اللهجات الفارسية متباينة إلى حدّ أنّ لهجتنا لم تكن نشازاً. يُكشف "الأجانب" خاصة عبر لغة الجسد. وقد أدّى بي ذلك إلى ممارسة "الإثنوغرافيا الحقيقية"، إن جاز القول، لأننا كنّا مجبرين بدلاً من التعبير بالكلام على أن نذوب في المشهد، وعلى أن نذوب في جسدٍ جديد. كأنّ الرداء هذه المرة هو الذي يجعل منا ما كنّا عليه.

هل تستطيع تحديد التواريخ الدقيقة أو السنوات بخصوص هذه الرحلات وعددها؟

حدثت أولى رحلاتي "الحربية" عام ١٩٨٠، مع قافلة برنار هنري ليفي الإنسانية، وحتى ١٩٨٨ ضمناً، ذهبت كلّ سنة، عدا ١٩٨٦، بعد قضية سورا. خضت سبع رحلات كبيرة، منها أربع مع شانتال، إلى بنجشير وهزارة جات والشمال وقندهار، في مناطق حربٍ كانت فيها عمليات القصف متواترة، على الأقل في أوقاتٍ معينة. في قندهار على سبيل المثال، صادفنا في ١٩٨٤ هجوماً سوفياتياً. فأمضينا أسبوعاً

في واحة كانت تتعرض للقصف كلّ يوم، مختبئين في ملاجئ صغيرة أو في قنوات للري تحوّلت إلى خنادق. استطعنا في نهاية المطاف الهرب بعبور الصحراء على ظهر الجمل ليلاً. عندما وصلنا إلى بنجشير في ١٩٨٥، كان هنالك هجومٌ سوفياتي وكان بالإمكان رؤية جثث روسية آيلة إلى التحلل وسط قرىً مدمرة. كنّا في الحرب حقيقةً، وبطريقة ما، كان الأمر أشبه بالتحرّر من معبرٍ إلزامي. ففي الحقيقة، كان جدّاي قد حاربا في ١٩١٤ ووالدي خاض الحرب العالمية الثانية. لكن بالنسبة إلينا، ما هي حربنا؟ كان "اليسار البروليتاري" يرغب أن يعيش أيار/ مايو ١٩٦٨ كأنّه إعادة صنعٍ للمقاومة. تكفي إعادة قراءة نصوصه: كنّا في حقبة طرح شعار "CRS–SS" [قوات الأمن تعادل "وحدات حماية هتلر"]، وتعبير "احتلال عناصر الشرطة" للكليات، وتعبير "المقاومة" الشعبية، والتماهي مع "مجموعة مانوشيان"... كنّا إزاء مخيلةٍ للحرب، تنتقل من جيلٍ إلى جيل، ثنائية الدلالة على الدوام وتتردد بين النزعة السلمية (جدّاي بعد الحرب العالمية الأولى) والحرص على الوجود في معسكر العادلين (المقاومة، الشعوب المناضلة ضد الإمبريالية، ثم ضد النزعة الشمولية والدكتاتورية). في الواقع، كان جيلنا ليرغب أيضاً في أن تكون له حربه، لكن بما أنّ الحروب انتهت، فقد خاضها بالوكالة.

ذكرت حالاتٍ شديدة الخطر، لكنّك تقدّم على العموم انطباعاً بأنّ تلك الرحلات كانت في المحصلة سهلةً نوعاً ما.

ربما حالفنا الحظ، بكلّ بساطة، لأنّنا بقينا أحياء رغم المجازفات التي خضناها. وعندما أفكّر في الأمر استرجاعياً، أقول في نفسي أيضاً إنّنا لم نقدّر الخطر جيداً. فبغضّ النظر عن وقائع الحرب، ولاسيما القصف والكمائن، كانت هنالك مخاطر دائمة للحوادث (سقوط عن الحصان، غرق في الوديان). في نورستان، كادت شانتال تقع في هاويةٍ مع حصانها الذي انزلق على الجليد. وقد نجت بصعوبة. كان هنالك أيضاً احتمال المصادفات السيئة والقتل، لأنّ الأفغان لم يكونوا جميعاً يحبوننا، وكنّا نعلم ذلك. لقد شاهدنا بأعيننا نزاعاتٍ بين الأفغان، انتهت بسقوط قتلى... اغتيل صديقي الكبير بهاء الدين مجروح، وكان شاعراً وفيلسوفاً، في بيشاور عام ١٩٨٨.

كما مات وقُتل عددٌ من رفاقي الأوروبيين في المعارك ضد الروس أو اغتالهم أفغانٌ آخرون: تييري نيكيه Thierry Niquet، أندي سكريبكوفياك Andy Skrzypkowiak الذي قُتل في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٧ في كانتيوا في نورستان بعد بضعة أيام من مرورنا بالقرية عينها، أو انتحر آخرون بعد عودتهم من الداخل: انتحر أربعةٌ منهم بعيد زواجهم عندما بلغ طفلهم سنةً من العمر، وهو لغزٌ بالنسبة إليّ بخصوص الروح البشرية والإحصاء في آنٍ...

لقد كنتما دائماً، شانتال وأنت، إلى جانب المجاهدين. هل لأنّكما رأيتما ذلك ميداناً دراسياً أو بدافع النضال؟

للسببين معاً! كانت رحلاتي مغامرةً وميدان دراسةٍ رائعين، لأنّني كنت أتواصل مباشرةً مع المجاهدين وكان في وسعي ليس النقاش معهم فحسب، بل فهم وتدوين حياتهم وخياراتهم. تمثّل بحثي الأول في سؤالٍ تلقائي: "متى ولماذا حملت السلاح؟"، ما سمح لي بتعيين الإسلاميين المتشددين الذين انتسبوا إلى المقاومة بين ١٩٦٨ و١٩٧٥، و"المتمسكين بالتقاليد" الذين ثاروا بسبب الانقلاب الشيوعي خوفاً من الإصلاحات الزراعية والتعليمية ومن الإحصاء الذي لعب دوراً كبيراً في التحشيد، وأخيراً أصحاب النزعة القومية الذين انقلبوا أثناء الغزو السوفياتي. وقد سمح لي تجولي سيراً على الأقدام أن أحدد في بعض المناطق دوائر نفوذ أطراف المقاومة والقوى الشيوعية قريةً بقرية. تمكّنت من أن ألاحظ عن قربٍ طريقة إدارة، أو غياب إدارة، المجاهدين للمناطق الريفية والعلاقات المعقدة مع الوجهاء التقليديين والتحولات في الزعامة المحلية والدور "المؤثّر" في توزيع السلاح وإعادة التشكيل الإثنية والقبَلية، وكذلك قوة وتعقيد الشبكات الصوفية، وأخيراً ظاهرة المدارس الريفية التي تميّز أفغانستان بشدة، وتحولها البطيء إلى "جبهة طالبان". رأيت أيضاً كيف يحقق المجاهدون العدالة (أو يدوسون عليها) وعلاقات العنف والسيطرة، وكذلك علاقات الصداقة والإخلاص والتضحية. مرةً أخرى لقد تمكّنت بفضل تجولي سيراً على الأقدام أو على صهوة حصان، والسفر بعيداً عن المحاور الكبرى وإقامتي لدى الأهالي، من اكتشاف أفغانستان "عميقة" لا يعرفها إلا قلائل. وهذا كلّه حدث تحديداً

عندما اضطربت أفغانستان العميقة هذه شيئاً فشيئاً بفعل الحرب.

كنت أشتغل أيضاً على معرفة علماء الدين وطريقة ربطهم بين الدين والثقافة. من وجهة النظر هذه، سمحت لي الحرب بالتقاء أناس لم أكن سأراهم أبداً في كابول. في بنجشير حيث كنت عام ١٩٨١، كان المولوي (لقب علماء الدين في شبه القارة الهندية) معراج الدين، من قرية أستانا، فخوراً جداً بمكتبته التي ضمّت مخطوطات قديمة وأعمالاً مطبوعةً على الحجر من القرن التاسع عشر. هنا لا نرى إسلاماً ثقافياً، بل إسلاماً متجذراً في ثقافة، هي هنا الثقافة الفارسية. كان يقوم أيضاً بالتعليم. فباستخدام كتابٍ بعنوان Tchar Kitab [الكتب الأربعة] مكتوبٍ بالشعر والنثر الموزون، كان يعلّم اللغة والشعر وحكمة الأمم وعلم نشأة الكون والمبادئ الأساسية في الإسلام؛ وهو كتابٌ سأجده ثانيةً في آسيا الوسطى بأسرها. كان لديه بطبيعة الحال كتُبٌ في الفقه والإلهيات، لكنّه كان يعلّم (ويمارس) الطب باستخدام دليل جالينوس والهندسة باستخدام كتيبٍ منسوبٍ إلى إقليدس (كلاهما بالعربية). باختصار: لم يكن يعتقد أنّ "الدين" يواجه ثقافةً دنيوية، بل بوجود العالم الحقيقي، المعرفة الحقة، وبكل بساطة: الحكمة الحقيقية. غير أنّ كتابه المفضّل كان كتاباً في... الخيمياء. انفرد بي ليقول لي إنّه يحضّر وصفةً لسائلٍ يسمح بتذويب الدبابات السوفياتية، لكن يجب حفظ السر لأنّ المجاهدين لا يأخذونه على محمل الجد. كان ينقصه فحسب كبريتات الفضة التي أرسلتها إليه في السنة التالية، بعد أن تذكّرت أيضاً علبة الكيميائي الصغير التي كانت لدي.

في ١٩٨٥، أثناء الهجوم السوفياتي، دمّرت الدبابات الروسية مكتبته. لم تكن الوصفة صالحةً على ما يبدو. وجدته بعيد ذلك، على طريق المنفى، في نزلٍ جبليٍّ في نورستان، على ممر بابروك. كان البرد قارساً في الخارج لأنّ النزل كان مخصصاً لقطيع الماعز الذي استعاده صاحبه بعد أن سرقه لصٌّ من الوادي المجاور (لكن لماذا يمضون وقتهم في سرقة عنزات بعضهم بعضاً؟). كان المولوي معراج الدين قد خسر كلّ شيءٍ سوى كرامته. غمغم قائلاً: "لكنّني أنقذت الأساسي"، واستخرج من غطائه كتيّب الخيمياء!

هل استخلصت من تلك التجربة الميدانية التحليلات النظرية التي فصّلتها في تعليمك وكتبك؟

نعم، من وجهة نظرٍ جامعية، ساهمتُ في تطوير مفهوم النزعة الإسلامية وحرب العصابات الريفية والقبَلية والإثنية، ولاسيما إعادة التشكيل المرتبطة بالحرب، وبخاصة وبدايةً في الكتاب الذي يحمل عنوان *Afghanistan. Islam et modernité politique* [أفغانستان. الإسلام والحداثة السياسية] وصدر منذ ١٩٨٥، وينبئ عنوانه الفرعي بحدسٍ حاسمٍ يعبُر مساري غير المتوقع بوصفي "باحثاً في الإسلام السياسي". لكنّ كتابيّ *L'échec de l'islam politique* [فشل الإسلام السياسي] (١٩٩٢) و *La Nouvelle Asie centrale ou la fabrication des nations* [آسيا الوسطى الجديدة أو صناعة الأمم] (١٩٩٨) يواصلان تعميق تجربتي الأولية، وأقصد أفغانستان، وذلك بفضل قراءاتٍ وميادين جديدة.

لكن لا بدّ من توضيح أنّ الأمر لا يقتصر على أنّني رأيت عن قربٍ بلداً "تقليدياً"، بل حتى "متخلفاً"، من بين بلدانٍ أخرى، بل بلداً في حالة حرب، يخضع لضغط تغيرات خارقة. لقد حضرت بنفسي وصول المتطوعين الأجانب (عرب في معظمهم، لكن كان بعضهم أتراكاً) منذ ١٩٨٥؛ راقبت علاقاتهم الملتبسة مع الأهالي، لكنّني راقبت أيضاً ما لم يكن آنذاك يوصف بالسلفية، أي عداءهم المتأصل لأيّ إسلام ثقافي. باختصار: راكمت بياناتٍ وتحليلاتٍ ستغذي كتبي بعد ذلك بوقتٍ طويل. لكنّني أقول بخاصة إنّني تجنبت الانطلاق من أنموذج تصوري ومن منهج حددته العلوم الاجتماعية مسبقاً، مفضّلاً التواصل المباشر. والحال أنّ ما يحدث اليوم في الجامعة هو نقيض ذلك. إذ نحدّد أنموذجاً نظرياً ونتحقق بقدر ما يمكن من الإيجاز هل هذا الأنموذج يُثبت أو لا يُثبت النظرية التي حددها الأساتذة (لكن الأفضل أن يعمل هذا الأنموذج إن كنّا نريد النجاح).

سوف نعود إلى الحديث عن هذا الدرس الخاص بمسارك. فلنعد لحظةً إلى كتابك الأول الذي كان صدوره حدثاً وكان بعنوان *Afghanistan. Islam et modernité politique*. كيف تقرؤه اليوم؟

لقد جمع هذا الكتاب ملاحظاتي في أفغانستان ووضعها في إطارٍ نظري. وقد

كان عنوانه موضوعاً لنقاشٍ مع أوليفييه مونجان الذي كان يدير مجموعة "Esprit" في دار Seuil: هل يجب أنْ أُبرز ما كنت أرى أنّه "حداثة" الإسلاميين؟ كان عنوان الترجمة الإنكليزية: *Islam and Resistance in Afghanistan* [الإسلام والمقاومة في أفغانستان]. قبل أن يصبح الكتاب موضوع ترجمات جامعية وتجارية، ترجمته فوراً "وكالة الاستخبارات المركزية الأميركية" إلى الإنكليزية، لكنّ السوفيات ("لجنة أمن الدولة" KGB) ترجموه أيضاً إلى الروسية لتأهيل كوادرهم المدنية والعسكرية (دون تسديد حقوق المؤلف، بطبيعة الحال). تطرّق الجزء الأساسي في الكتاب إلى التحولات الاجتماعية التي أدّت إليها الحرب، وكذلك إلى التقاط "قواعد" تقليدية للعلاقات الاجتماعية لـ"الحداثات" العسكرية أو السياسية. لا شكّ في أنّ هذا الكتاب قد احتوى على نقاط ضعف: على سبيل المثال، كان بالغ التفاؤل بصدد الانتقال إلى السياسي (كنت أتوقع ظهور عددٍ أكبر من الفاعلين مثل مسعود)؛ كنت قد دوّنت الظواهر المتعلقة لا بإعادة النمط التقليدي، بل بالعودة إلى قواعد تقليدية للعلاقات الاجتماعية (مجموعات التضامن)، معتقداً أنّها ستتعرض نوعاً ما إلى التعميم عبر مقاربةٍ سياسيةٍ تواجهها عقلانيةٌ عسكرية. والحال أنّ الأمر لم يكن هكذا. لكنّ الرجال الذين حددتهم بوصفهم الفاعلين الرئيسيين (من بينهم مسعود وإسماعيل خان وقلب الدين حكمتيار) قد تكشفوا بوصفهم كذلك (إلى الأحسن أو الأسوأ). تأكدت الاتجاهات ذات العبء الثقيل (الاستقطاب الإثني، رجحان الولاءات ما دون السياسية، نجاح أنموذج الإسلام السياسي وأزمته). أخيراً، إن كنت لم أحدد بوضوح ظاهرة "طالبان" (التي لم تكن موجودةً آنذاك)، لحظتُ جيداً عسكرة مدارس قندهار التي تحولت إلى "جبهة لطالبان".

كان ذلك الكتاب على كلّ حالٍ أول عملٍ يقترح تحليلاً تركيبياً انطلاقاً من داخل حرب العصابات.

تحدثت عن "الخبرة". إنّها أيضاً السنوات التي بدأ فيها الاعتراف بك علناً، وتحديداً بوصفك محيطاً بالشؤون الأفغانية الميدانية.

نعم، هنا أيضاً حدث انعطافٌ في ١٩٨٥. فهو العام الذي دخلت فيه إلى

"المركز الوطني للأبحاث العلمية" (CNRS)، أي إلى العالم الجامعي. كان جان فرانسوا بايار Jean-François Bayart وجان لوك دوميناك Jean-Luc Domenach، عضوا فريق مركز الدراسات والأبحاث الدولية، وجّها إلي دعوة للتحدث لديهما منذ ١٩٨٣. نصحني دوميناك آنذاك بالتقدّم إلى CNRS، وهو أمرٌ لم أكن قد فكّرتُ فيه حتى ذلك الحين. فقد درست الفلسفة وكنت، إذا شئنا، مثقفاً، لكنّني لم أكن أفكر في نشاطٍ جامعي في مجال التعليم والبحث. تقدّمت في ١٩٨٤، لكنّني لم أحظَ بالقبول. في العام التالي، بعد نشر كتابي، قُبلت فوراً. في تلك الأثناء، انتبهت إليّ وزارة الخارجية، وبصورةٍ أكثر تحديداً "مركز التحليل والتوقع" (CAP) الذي اقترح عليّ مديره جان لوي جيرغوران Jean-Louis Gergorin عقداً عشية رحيله عام ١٩٨٤. أمّا وزارة الدفاع التي موّلتني طوال عامين، فأعتقد أنّه كان فيها بعض من لم يحبوا ذلك المدني اليساري الذي كان يشرح لهم الحرب. يجب معرفة أنّ الجيش الفرنسي لم تعد لديه خبرةٌ بالحرب منذ النزاع الجزائري، باستثناء "عملية كولويزي" Kolwezi[1]. وصلنا إلى جيلٍ من الضباط الذين لم يذهبوا إلى الجزائر ولم يروا يوماً قذيفة هاون تنفجر قربهم. أمّا الجنرالات الذين شهدوا الحرب العالمية الثانية وحرب الهند الصينية عندما كانوا برتبة ملازم، والعقداء الذين حاربوا في الجزائر برتبة ملازم أيضاً، فكانوا يتقاعدون.

في هذا السياق، دُعيت لتقديم محاضرات في مدرسة سان سير العسكرية لشرح حرب أفغانستان، وواجهني هناك ضباطٌ شبابٌ كانوا يريدون أن يُظهروا كيف يربح الجيش السوفياتي الحرب على المتمردين المسلمين الذين يشنون حرب عصابات. واقع الأمر أنّهم كانوا من جانبٍ يعيدون شنّ الحرب الجزائرية عبر التماهي بالسوفيات، ومن جانبٍ آخر يدعمون بدافعٍ من مناهضتهم للسوفيات المجاهدين ضد البلاشفة، معتقدين في الآن عينه أنّها معركةٌ خاسرة لأنّ العالم السوفياتي قد أصبح في نظرهم

١ كولويزي مركز منجمي في جمهورية الكونغو الديموقراطية (زائير سابقاً)، يقع في منطقة أعالي كاتانغا. احتله عام ١٩٧٨ متمردون كاتانغيون يعارضون الماريشال موبوتو وأخذوا الأوروبيين رهائن، وتحررت المدينة بتدخل كتيبة من المظليين الفرنسيين من الفيلق الأجنبي بقيادة العقيد فيليب إيرولان. اعتُبرت العملية نجاحاً كبيراً، لكن نتج عنها عددٌ كبيرٌ من القتلى الأفارقة والأوروبيين.

إمبراطوريةً عسكريةً تتوجه بالكامل نحو الحرب. "النزعة السلمية في الغرب والصواريخ الأوروبية في الشرق"، هذا ما كان ميتران يقوله. وبالفعل، في مطلع الثمانينيات ومع قضية الصواريخ في ألمانيا، تركز الاهتمام على التهديد العسكري السوفياتي، وبات يُنظر إلى الجيش الأحمر بوصفه آلة حربٍ مدهشة. لكنّني كنت أقول لهم: "لا، السوفيات لا يحاربون أبداً على هذا النحو: الجنود غير متحمسين والآلة العسكرية لا تعمل. الجيش الأحمر نمرٌ من ورق". إذاً، كانت علاقاتي مع العسكريين تميل إلى التعقيد في بادئ الأمر.

وبعد ذلك؟

التقيت برجلٍ كان آنذاك مقدّماً ويدعى برونو إيلي Bruno Élie. كان يعمل في "الأمانة العامة للدفاع الوطني" (SGDN) حيث كان مكلفاً تحليل النظام العسكري السوفياتي. أثناء دراسته باللغة الروسية الأدبيات العسكرية السوفياتية المتخصصة، وجد فيها مقالات غامضةً نوعاً ما تذكر خبرات كمائن في بلدٍ ما؛ كان ذلك مذكوراً بأسلوبٍ مجرد لكنّه اعتقد أنّ الأمر جرى في أفغانستان. وبالفعل، كنت أتمكن من العثور على الأماكن التي حدثت فيها الكمائن والهجمات المضادة المذكورة. كان الأمر قد جرى حقاً في أفغانستان. كانت الأدبيات الفنية للأكاديميات العسكرية السوفياتية حقيقيةً فعلاً، وهذا أمرٌ طبيعي؛ لا يمكن تأهيل الضباط إلا في الواقعي، حتى إذا كان ذلك يناقض الخطاب الرسمي. والحال أنّه في غالبية الحالات التي وصفها الروس بأنفسهم كان سلوك الضباط والقوات شاذاً عن القواعد المتعارف عليها، وكانت العمليات عديمة الفعالية إلى حدٍّ كبير. كانت الخلاصة بسيطة: الجيش السوفياتي بعيدٌ عن أن يكون "المدحلة" التي لا تقاوم وتذكرها الكتيبات الغربية، حتى إذا كانت قوتها النارية يمكن أن تؤدي (وهي تؤدي) إلى كثيرٍ من الأضرار بين المدنيين.

في الثمانينيات، كانت الشيوعية السوفياتية لا تزال العدو الرئيسي للغرب بوصفها تمتلك "أفضل جيشٍ في العالم". وبما أنّ النظام السوفياتي غير قابل للإصلاح وبما أنّه تعسكر، فالمخرج الوحيد هو الحرب. كان ذلك ربطاً مثيراً

للاهتمام بين العقيدة الرسمية لـ"حلف شمال الأطلسي" والتحليلات الفلسفية التي باتت تعدّ الشمولية التهديدَ الوجودي في الجوهر، حيث عُرّفت بوصفها أنموذجاً معيارياً مجرداً، منفصلاً عن سياقها التاريخي وعن أيّ نوع من سوسيولوجيا المجتمع، بحيث تحلّ محلّ الإمبريالية الأميركية القديمة لشبابي. آنذاك مثلاً، وضع كورنيليوس كاستورياديس Cornélius Castoriadis نظرية النظام السوفياتي بوصفه "ستراتوقراطية"[1]. كنّا نعيش في رعبٍ من أن تكون الجيوش الغربية عاجزةً عن مقاومة تدفّق المدرعات السوفياتية. في هذا السياق، وصلتُ وبجعبتي خطابٌ هرطقي مفاده: "الجيش السوفياتي لا يقاتل؛ إنّه يرتكب مجازر". كان هذا الضابط قد وصل إلى النتائج عينها بقراءة الصحافة العسكرية السوفياتية. لكنّنا نقع آنذاك على مشكلةٍ تقع على عاتق مقدّم الخبرة على نحوٍ متكرر: ما هي التوصيات التي يمكن استقاؤها من تحليلنا؟ توجيه ضربةٍ قاضية عبر تسليح المجاهدين، أو العكس: ترك الروس يغرقون في الوحل شيئاً فشيئاً دون تدخل؟

قدّمتُ إيلي إلى المتخصص في الإسلام السوفياتي، ألكسندر بينيغسن Alexandre Bennigsen، وهو روسيٌّ أبيض عجوزٌ كان جدّه الأكبر قد استولى على باريس عام ١٨١٤ وكان هو نفسه ضابطاً فرنسياً أثناء حرب ١٩٣٩ الزائفة، ثمّ مقاوماً، فأعجب بنيغسن بإيلي وتفوه بعد اللقاء مباشرةً بالعبارة الغامضة التالية: "أتعلم، يا أوليفييه، هنالك نوعان فحسب من العسكريين الجيدين: المثقفون والقتلة".

لكنّ السياسيين لم يكونوا يرون الأمور على هذا النحو!

كانت الإدارة العليا شديدة الانقسام. ففي وزارة الخارجية، كان "مركز التحليل والتوقّع" شديد المعاداة للسوفيات ومقتنعاً بوجوب مساعدة المقاومة الأفغانية، لكنّ الوزير كلود شيسون Claude Cheysson كان يرفض أن تنخرط فرنسا في هذا الدرب، وذلك لعدائه الشديد لأيّ نوع من النزعة الإسلامية. وهذه مشكلةٌ لا تزال تواجهنا اليوم: كيف يمكن تحديد العدو الرئيسي؟ الشيوعية أو الإسلام (كنّا في أوج الثورة

---

[1] انظر مقالته:
"Vers la stratocratie", Le Débat, n° 5, 1981, p. 5–17.

الإسلامية في إيران)؟ كان كلّ شيءٍ يدور حول تقدير "التهديد الإسلامي": هل هو ظاهرةٌ سطحيةٌ، ومجرد تعبيرٍ عن إحباط العالم الإسلامي، موجةٌ عميقةٌ أو انقسامٌ هائلٌ للعالم؟ هل هم حلفاء مزعجون لكن محتملون ضد الشيوعية أو على العكس: تحوّلٌ جديدٌ لمعاداةٍ راديكاليةٍ للغرب؟ لا تزال هذه الأسئلة حاضرةً اليوم. غير أنّني كنت أقدّم محاجاتٍ لدوني دلبورغ Denis Delbourg، وهو من قدامى دار المعلمين العليا والمعهد الوطني للإدارة وعضو في مكتب شيسون، وذلك لإقناع الوزير بالاهتمام بأفغانستان.

إذاً، ربما كان هذا هو السياق الذي اخترعت فيه مفهوم "الإسلامي المعتدل". في ١٩٨٤، وصل إلى الرباط برهان الدين رباني، زعيم حزب "الجمعية الإسلامية" الذي كنت أعرفه جيداً، لحضور مؤتمر القمة الإسلامية بوصفه رئيساً للمقاومة الأفغانية. علمتُ أنّه سيمر بباريس ليستقل طائرة العودة، فألححت على دلبورغ: كان لا بدّ من أن يلتقيه الوزير. لكنّ شيسون كان علمانياً بعمقٍ ولم يكن يريد أن يرى عمامةً لديه. فقدّمت رباني بوصفه "إسلامياً معتدلاً"، وقلت إنّه يجب الحديث مع أولئك الذين يمكن أن نعثر معهم على أرضية تفاهم (لا يزال هذا موقفي على سبيل المثال بخصوص "حزب النهضة" في تونس أو "العدالة والتنمية" في تركيا). فاستقبل الوزير السيد رباني...

لقد اهتممت كذلك بإيران وكتبت في وقتٍ مبكرٍ جداً عن الثورة الخمينية.

نعم، كنت أعرف إيران بدايةً عبر "معهد اللغات الشرقية" لأنّ تعليم الفارسية والحضارة الفارسية كان مركّزاً على إيران. لم يكن أساتذتنا، الفرنسيون والإيرانيون على حدٍّ سواء، يحبون ميل طلاب الفارسية آنذاك إلى أفغانستان، وكانت لكنتنا الأفغانية تبدو لهم "قروية". ثمّ للوصول إلى أفغانستان، كان لا بدّ بطبيعة الحال من المرور بإيران حيث كنت أقيم في كلّ رحلة لوقت يطول أو يقصر. لم يكن المغرمون بأفغانستان يحبون إيران لأنّها في نظرهم "غَربيةٌ" أكثر ممّا يجب. في المدينة الجامعية بباريس، كنت أختلط بالمعارضة الإيرانية، اليسارية بطبيعة الحال لكن كذلك ذات الاتجاه الإسلامي-اليساري، المعارضة التي تقرأ كتب علي

شريعتي. لذلك، عندما بدأت الثورة، تابعتها عن قربٍ في فرنسا بدايةً. أذكّر أنّ الخميني كان يقيم في نوفل لوشاتو، على بعد بضعة كيلومتراتٍ من درو.

لكن في ١٩٧٩، لدى عودتي من أفغانستان مع شانتال (كسائحين قبل الغزو السوفياتي)، أمضينا شهراً طويلاً في إيران، عندما كانت الثورة الإيرانية تميل إلى الخمينية. شهدناها كمتفرجين، لكنّ الأحداث كانت بحدّ ذاتها مبهرة، خاصّة لأننا عبرنا البلد بأسره للذهاب حتى كردستان، بعد أن أقمنا وسط إيران، في كرمان ويزد، وعلى امتداد بحر قزوين. وكما الحال في الثورات كافة، بما فيها أثناء سقوط الاتحاد السوفياتي، كنّا في تلك الحقبة التي كان يبدو فيها أنّ كلّ شيءٍ يمكن أن يحدث، ويرتسم فيها ازدهار نظام جديدٍ لكن من دون أن يبدو حاسماً، أي باختصار: حقبةٌ بقيت فيها جيوبٌ للمقاومة، وحتى للأمبالاة. لم يكن النظام قد حصل على السيطرة الإقليمية، ولم تكن الإدارة قد طُهّرت وكان الناس يعتقدون أنّهم يستطيعون التكلم من دون خوف. ثم أُغلق كلّ شيء. في هذه المرحلة المتوترة، كان بإمكاننا الذهاب إلى كلّ مكانٍ من دون التعرض للتفتيش. كان مدهشاً لنا أن نرى كيف تختفي القواعد والقوانين بضربةٍ واحدة. مثلاً، لم يعد رجال الشرطة يعلمون هل عليهم توقيفنا أم لا، أن يفتحوا لنا الحاجز أم لا، فيسمحون لنا بالعبور في نهاية المطاف... لقد رأينا بأسلوبٍ جزئيٍّ ومحدود بطبيعة الحال، لكن بصورةٍ مباشرة، مجرى الأمور الجديد وهو يستقر. كان ذلك أمراً مشوقاً، ولاسيما أنّ كلّ الناس كانوا يتكلمون ويتناقشون. لكنّ النظام الخميني كان يسود شيئاً فشيئاً: الاعتقالات والإعدامات والتطهير والخوف، حتى إن بقيت على الدوام مساحةٌ من الحرية والاستقلالية في المجال الخاص وبين العائلات، وكذلك في وقاحة البسطاء: سائقي سيارات الأجرة والشاحنات، الطلاب، أصحاب المكتبات، المتعلمين المسنين، جميعهم كانوا مستعدين دائماً للتهكم على النظام والالتجاء إلى الأدب أو الفلسفة. إذ كان النظام يمتلك منطقاً ثورياً حقيقياً، مشروعاً سياسياً وثقافياً متماسكاً، لكن... في مجتمعٍ قديم – إيران – سبق له أن عاش خبراتٍ أخرى.

عندما انفتح المجال الثقافي قليلاً بعد موت الخميني في ١٩٨٨، ذهبت إلى مكتبةٍ مقابل جامعة طهران لشراء كتب "المفكرين الجدد" النقديين، مثل عبد الكريم سروش

ومحسن كاديوار[١]. كانت الكتب كافة موجودة، وكلما ذكرت عنوان واحدٍ منها، كان البائع يتسلق سلمه ويحضر لي الكتاب المطلوب. وعندما وضع الكتاب العاشر فوق الكومة، نظر إليّ مواجهةً وقال: "أنت تبحث عن المشكلات!" أصحاب المكتبات حكماء...

١ انظر تقديم هؤلاء المفكرين في كتاب:
Farhad Khosrokhavar et Olivier Roy, *Iran: Comment sortir d'une révolution religieuse?*, Paris, Seuil, 1999.

الفصل الحادي عشر

قبعة زرقاء وقنابل روسية

هل لعب اختطاف ميشيل سورا[1] في لبنان عام ١٩٨٥ دوراً في مسارك الأفغاني؟ لم نكن وصلنا بعد إلى نهايته المأساوية، لكنّني أتذكّر أنّ الحدث نال ضجةً كبيرة.

صادفت ميشيل سورا مرّاتٍ عدّةً في الثمانينيات. وقد شاركنا معاً في بضع محاضراتٍ وندوات. اختُطف في بيروت بتاريخ ٢٢ أيار/ مايو ١٩٨٥. في اليوم السابق لاختطافه، شاركت في ندوةٍ معه في "مركز الأبحاث والدراسات الدولية". كنّا قد تعشينا معاً مساءً وبدأنا نقاشاً موسّعاً، النقاش الوحيد الذي جرى بينه وبيني على انفراد، حول تجاربنا في لبنان وأفغانستان على التوالي، واكتشفنا كثيراً من النقاط المشتركة: العلاقة بالحرب وبالسياسة وباللغات وطريقة العيش داخل المجتمعات والاهتمام بالحركات الإسلامية والالتزامات السياسية. تحدثنا عن علاقتي بالاتحاد السوفياتي وعلاقته بسوريا، وهو بلدٌ أجرى تحليلاً لافتاً لنظامه السياسي. في وقتٍ معين، ذكرنا المخاطر الممكنة المرتبطة بالتزاماتنا، متحدثَين عمن اختُطفوا أو أُخذوا

١ ميشيل سورا عالم اجتماع وباحثٌ في "المركز الوطني للأبحاث العلمية"، متخصص بسوريا (انظر كتابه: *Syrie, l'État de barbarie*, Paris, Seuil, 1982 ; rééd. PUF, 2012). اختطفته في لبنان منظمةٌ إسلاميةٌ قريبةٌ على الأرجح من حزب الله. لم يطلَق سراحه مع رفيقه في الاختطاف جان بول كوفمان Jean–Paul Kaufmann في ١٩٨٦. عُثر في ٢٠٠٥ على رفاته في ضاحية بيروت. ويبقى الشك يحيط بموته: هل كان بسبب الاغتيال أو إصابته بالمرض؟

رهائن أو قُتلوا من معارفنا، ووصلنا إلى الخلاصة: لن يحدث لنا شيء، نتمتع بالحصانة لأنّنا نتكلم لغة البلد، ولأننا قريبون من الأهالي ومندمجون في الحركات السياسية وما إلى ذلك. أعلن لي أنّه سيعود في اليوم التالي إلى جنوب لبنان. وبعد أسبوع علمتُ باختطافه، ثم مات في الأسر بعد بضعة أشهر.

لم نكن محصنين.

لكن هل غيّر ذلك شيئاً بالنسبة إليك؟

كانت رحلة ١٩٨٥ مبرمجةً سلفاً وقاسية، ليس بفعل الخطر بقدر وصولنا إلى بنجشير، كما سبق لي القول، في الأيام التالية لمعارك دامية. لدى عودتي، تساءلت عن احتمال أن أشارك سورا مصيره. سيكون ١٩٨٦ العام الوحيد في ذلك العقد الذي لم أذهب فيه إلى أفغانستان، في حين أنّ شانتال كانت تريد الذهاب. في الواقع، ذهبنا إلى بيشاور، لكن بدلاً من سلوك طريق أفغانستان، سلكنا طريق سين كيانغ الصينية. كانت الصين قد فتحت حدودها في ١٩٨٤ (لن يدوم ذلك). تمّ تشييد طريق جديد يصل باكستان بسين كيانغ، وكانت تلك رحلةً مدهشة عبر آسيا الوسطى لأنّ المسار يمرّ بجبال باكستان، ثمّ بالهضاب العليا في الجانب الصيني حيث يعيش الأويغور. مرةً أخرى لعبت لعبة الإثنولوجي الصغير، لأنّه كانت قد مرّت عقودٌ لم يتمكّن فيها أيّ باحث غربي من المرور من هناك. كنّا نذهب إلى الأسواق ونتناقش في النزُل بخليط من التركية والفارسية... تشكّل لدي انطباعٌ بأنّني أقوم بما يشبه تكراراً لأول رحلة لي إلى أفغانستان، مثلما سأفعل مرةً أخرى عندما ستنفتح آسيا الوسطى السوفياتية، بعد بضع سنوات. كان وزن الاستعمار الصيني وتطويراته جلية، لكنّ مقاومة هذه الثقافة التركية–الفارسية كانت لافتة. لم تكن أيّ سلطة فارسية قد سادت على سين كيانغ، غير أنّ اللغة الويغورية كانت محمّلةً بالكلمات الفارسية. وقبل أن تنطلق الجرافة الصينية، كانت هنالك أطياف الماضي: القنصلية الإنكليزية في كاشجار (Kachgar)، بطرازها الفيكتوري، التي تحولت إلى فندق للجوّالين وجدت فيه ذات مرة الهيبيين الذين كانوا يرافقونني قبل خمسة عشر عاماً والذين كانوا هذه المرة يبحثون عن طريق لاسا التي حلت محل كاتماندو في مخيلة التحليق الذي هو في متناول الجميع.

ما الذي استوقفك في الصين؟

كان لرحلتي هدف: اجتماع مع ضباطٍ صينيين يتابعون المسألة الأفغانية. كانت السياسة الصينية تثير حيرتي. فقد كانوا شديدي الحضور في الميدان وسلّموا أسلحةً لكنّ نشاطهم كان غير ظاهرٍ على الصعيد السياسي. من جانبٍ آخر، كانت التوترات بين الأفغان تتفاقم وكانت مجموعتنا من الداعمين تشعر على نحوٍ متزايدٍ بالقلق من أنّ المستفيدين الرئيسيين من المساعدات الأجنبية لم يكونوا المجموعات الأكثر نشاطاً ضد السوفيات فحسب، بل كانوا أيضاً من بين الأصوليين السنة الأكثر راديكاليةً.

قررنا على نحوٍ غير رسمي الضغط من أجل مقاربةٍ أكثر براغماتيةً للمقاومة الأفغانية وكذلك أكثر استشرافاً للمستقبل. كانت تسودُ في الغرب فكرةٌ مفادها أنّ قتال المجاهدين خاسرٌ سلفاً ويجب في النتيجة، في رأي من هم أكثر "قابليةً للاستسلام"، ألّا تحدث قطيعةٌ بينهم وبين السوفيات، وفي رأي أكثرهم تحمساً للحرب "استنزافهم". والحال أنّ اقتناعي كان يتزايد بأنّ الروس سيضطرون إلى التفاوض، فيجب العمل ضمن منظور ما بعد الحرب، أي دعم المجاهدين من أصحاب المقاربة الأكثر سياسيةً والتي تتمتع، فلنقل، بسِماتٍ "بناءةٍ" أكثر من حيث التحالفات المستقبلية.

إذاً، كنت أريد سبر الصينيين وفهم رؤيتهم. بدأ ذلك بطبيعة الحال بوجبة طويلة (نفرت فيها نهائياً من "البيض ذي الأعوام المئة" الذي لم أستسغه، حتى إذا أُضيفت إليه أقداحٌ من الفودكا المحلية). لكنّني بقيت حائراً، أو بالأحرى بدأت أفهم أنّ الصينيين حقاً لا يهتمون في العمق بالبعد الأيديولوجي أو الديني للنزاع. كانوا ينتظرون معرفة من سينتصر، مقتنعين بأنّ الثقل الجيوستراتيجي سوف ينتصر على ما تبقّى، وبأنّه سيأتي الزمن الذي يستطيعون فيه تعزيز مصالحهم الاقتصادية في المنطقة، عندما تكون القوى الأخرى نفرت من التدخل.

كانت هذه الرحلة تندرج في إطارٍ أوسع. فبين ١٩٨٦ و١٩٨٧، كنت أذهب بانتظام إلى الولايات المتحدة حيث الجولة التالية: الكونغرس، وزارة الخارجية، وزارة الدفاع، مراكز الأبحاث، الجامعات، وسائل الإعلام. بدأت أدقّ ناقوس الخطر:

حذارِ، يجب التفكير في ما بعد الحرب واختيار الحاصلين على المساعدة على نحوٍ أفضل... كنت أحظى باستقبالٍ جيد، لكن لم يكن الاستماع إليّ جيداً؛ كنت في نظرهم فرنسياً عاطفياً يقوم بالدعاية لصديقه مسعود...

•

لكنّك عدت إلى أفغانستان مرتين أخريين.

شخصياً لم أشأ العودة بعد ذلك إلى أفغانستان، على الأقلّ تهريباً. فالذهاب إلى هناك كلّ سنة كان تحدياً للقدر. لكنّنا ذهبنا مرةً أخرى في ١٩٨٧ مع آلان غييو Alain Guillo، وهو صديقٌ صحافيٌّ مصورٌ مستقل. عبرنا معاً الحدود مع إرسالية أسلحة للمقاومة تتضمن ستين عربة (آنذاك، كانت الأسلحة تصل بالكامل). عبرنا نصف البلد ونحن جالسون على صناديق أسلحةٍ وذخيرة كان يمكن أن تنفجر في أي لحظة (بسبب لغم أو صاروخ من حوامةٍ أو بسبب حماقة. عندما كان المجاهدون الشباب يشعرون بالملل، كانوا يحبون اللعب بالأسلحة). كانت تلك بالطبع فكرةً سيئة، بما في ذلك على الصعيد السياسي. انفصلنا عن آلان في الجبل. بعد بضعة أيام، أسره السوفيات ثم أمضى سنةً في سجن كابول الرهيب المسمى "بل جرخي"... سقط سيف ديموقليس قربنا تماماً. ليلة أسره، كنّا ننام مختبئين في مغارةٍ قرب نفق سالانغ، واستيقظت شانتال في منتصف الليل وهي تصرخ: "لقد حدث شيءٌ ما لآلان". عندما مررنا بنورستان ثانيةً، حدث ذلك بعد بضعة أيام من اغتيال الصحافي آندي سكريبكوفياك الذي تحدثت عنه، ومِن نهب قافلة تضامنٍ مع أفغانستان. بات الميدان حارقاً وأصبح فساده يتزايد.

لم أعد أريد هذا التكرار، أن أخوض رحلة كلّ سنة؛ كان الوضع يتطور واعتقدت أنّه يجب العثور على نوع جديدٍ للحضور في أفغانستان. والحال أنّني تلقيت في ٣١ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧، قبيل دقات منتصف الليل مباشرةً، وكنت ثملاً حقاً، اتصالاً من صديقٍ ديبلوماسيٍّ أميركي أعلن لي أنّ الروس سيرحلون قريباً من أفغانستان. لماذا أبلغني بذلك؟ ما هو مصدره؟ لم أعلم أبداً. شعرت ببعض الاضطراب وذهبت بعد بضعة أيامٍ إلى جاك أماليريك Jacques Amalric، المسؤول عن القسم الخارجي في صحيفة *Le Monde* والعارف بالاتحاد السوفياتي. قال لي: "هذا غير ممكن، لأنّه إذا

رحل الروس، ستكون تلك نهاية الاتحاد السوفياتي". كان مخطئاً (كان ذلك ممكناً) ومحقّاً (كانت تلك نهاية الاتحاد السوفياتي) في آنٍ.

في شباط/ فبراير ١٩٨٨، أعلن غورباتشوف Gorbatchev، كما توقّع مخبري، الانسحاب رسمياً وكان ينبغي في النتيجة التحضير "لما بعد". عينت الأمم المتحدة منسقاً للشؤون الأفغانية هو الأمير صدر الدين آغا خان (عم الآغا خان) الذي اتصل بنا، أنا وشانتال، لننضم إلى فريق عمله. تلقينا جواز سفرٍ من الأمم المتحدة وعملنا مع المنسق ضمن منظور خلق شروط السلام ما بعد السوفياتي.

مع هذا المنصب، تغير وضعك. هل غيّرك هذا العمل أيضاً؟

نعم، كانت هذه "الوظيفة" أول تجربةٍ لي في عالم العلاقات الدولية "الرسمية". لم أعد مستشاراً بل مكلفاً التفاوض. بطبيعة الحال، لم أكن أشارك في المقابلات التي تجرى في المستويات العليا، لكنّني كنت مكلّفاً إجراء تواصلٍ أكثر سريةً، بل شبه رسمي (كان ذلك أكثر توافقاً مع صورتي: إلكترون حرّ يمكن التبرؤ منه). وقد كُلفت بخاصة التفاوض مع الإيرانيين كي يسمحوا للأمم المتحدة بفتح منفذٍ غربي أفغانستان، أيّ انطلاقاً من إيران، ولاسيما مع إسماعيل خان، قائد المقاومة في هذه المنطقة، وهو بالتالي محاورٌ إلزامي، كي يسمح بمرور وفدنا رغم أنّه يتمتع برعاية إيران (التي كان يكرهها آنذاك). لم أكن المفاوض الوحيد بطبيعة الحال (كان هنالك أيضاً ممثل "المفوضية العليا للاجئين" – HCR – في طهران)، لكنّني كنت مهتماً بالمرور هذه المرة من الجانب الرسمي. وبفعل أنّني كنت أعرف الأفغان، لعبت بخاصة دور "الميسّر" المحلي. بعد أربعة أشهرٍ من المفاوضات، حصلنا من الإيرانيين على الحق في المرور عبر إيران، شرط أن نصطحب معنا موظفين رسميين إيرانيين ينتمون بالضرورة إلى وزارة الشؤون الخارجية والأجهزة السرية... عثرت مجدداً على إيران الثورية، لكن هذه المرة في الكواليس: الأجهزة، حرس الحدود، التنافسات الداخلية، الريبة، وكله مخبّأٌ خلف تهذيبٍ رفيع. استُضفنا في مراكز عسكريةٍ إيرانية ودخلنا إلى أفغانستان في مركباتٍ تابعة للأمم المتحدة، بأعلام زرقاء وأجهزة لاسلكية، بعد أن بلّغنا الروس بقدومنا. وبما أنّني أقمت في هرات عامَ ١٩٨٢، كنت أعرف

إسماعيل خان جيداً. بات الأمر يتعلق بالتفاوض على اتفاقٍ محلي كي يتم انسحاب الروس بطريقة جيدة. كان من المفترض أن يغادروا أفغانستان في شباط/ فبراير ١٩٨٩، وكنّا في كانونَ الأول/ ديسمبر ١٩٨٨...

كانت هذه المجموعة دوليةً بالضرورة، أليس كذلك؟

بالفعل، تشكّل الوفد الأممي من ثلاثة أتراكٍ وكيبيكيٍّ ومسلم هندي بالإضافة إلينا، شانتال وأنا. لم يكن أحدٌ غيرنا نحن الاثنين قد أقام في أفغانستان أو يتكلم الفارسية. بعد أن اعتقدوا أنّني "أفغاني"، عثرت مجدداً على صلاتي التي تعود إلى ١٩٨٢، لكن كانت هنالك توتراتٌ هائلةٌ لأنّ الإيرانيين أرادوا تفضيل الشيعة المحليين، في حين أنّ إسماعيل خان كان سنياً متحمساً، شديد العداء للشيعة، وفرض أن يمرّ كلّ شيءٍ عبره. كنّا نصنع الملفات مع جميع صغار قادة المقاومة المحليين، لكن مع الاعتراف لإسماعيل خان بالسيطرة... ومع إرغامه على قبول مشاركة الشيعة في النقاشات. فضلاً عن ذلك كان علينا مراعاة الروس الذين يدعمون رسمياً الحكومة الشيوعية ويرفضون بالقدر عينه من الرسمية إجراء مباحثاتٍ مع المجاهدين. كانوا لا يزالون يسيطرون مع الحكومة القائمة على هرات، وأقاموا فيها خط دفاعٍ حول المدينة مع حظر الاقتراب من محيطهم الأمني. كنّا في تقاطع لعبةٍ كاملةٍ للسلطة، بين الروس والإيرانيين (الذين ينوون إخضاع هرات لدائرة نفوذهم) وإسماعيل خان الذي يطالب باحتكار تمثيل المقاومة، ناهيك عن المنافسات على التحكم بالعمليات بين وكالات الأمم المتحدة التي لم تكن تتردد في استغلال المنافسات المحلية، وبذلك كان المتنافسون المحليون يستغلونها. كانت مهمتي تتمثل في الفهم وإبطال ذلك.

عندما قررنا تجاهل حظر الروس والاقتراب من هرات، اضطررنا إلى ترك السيارات لأنّها لم تكن تستطيع المرور، فتخلينا عن حماية العلم الأزرق وصعدنا على صهوة الجياد الخالية من اللوحات الديبلوماسية. كان إسماعيل خان يريد أن يبرهن لنا احتكاره للتحكم بالوصول إلى المدينة، وكنت أريد أن أبرهن لزملائي أنّ الأمر كذلك فعلاً. وبوصفه يجيد التواصل، حضّر لجنة استقبال، مع قواته. جمع في حقلٍ كبيرٍ ١٥٠٠ مجاهد اصطفوا على شكل حدوة حصان، واقفين في وضعية الاستعداد. اقترح علينا

إلقاء خطاب، أو حثّنا على ذلك. انساق قائد وفدنا، وهو ديبلوماسيٌّ تركيٌّ كماليٌّ شديد العلمانية، إلى الجو السائد وحلّق بصوته عالياً، طالباً مني أن أترجم بصوتٍ مرتفعٍ من دون مكبر صوت (أي بالصياح عملياً)، متحدثاً حول النضال العادل ضد الظالم... هذه الترجمة هي عار حياتي. ففي حين كان منساقاً في تحليقه الشعري الذي لم يعد في واقع الأمر علمانياً، قال: "أرجو الله أن يتغمد شهداءكم برحمته"، وترجمتُ: "أرجو الله أن يحفظ شهداءكم بصحةٍ جيدة"، مدركاً مباشرةً خطئي. أنا لا أناسب الخطابات المهيبة!

بطبيعة الحال، لم يغفر لنا الروس هذا الانتهاك للاتفاق الضمني، وفي اليوم التالي، أثناء صعودنا على صهوات جيادنا، هاجمتنا مقاتلتان قاذفتان من الجو وهما تطلقان علينا نيران الرشاشات. كنّا نحو خمسة عشر شخصاً في حقلٍ يبلغ حجمه حجم ملعب كرة قدم، مكشوفين تماماً، لكن بضربة حظٍّ خارقة، لم يسقط بيننا أيّ جريح. رأيت الطلقات تمر أمامي كما في الرسوم المتحركة. ركضنا نحتمي في قنوات الري التي كانت مليئةً لأنّ الفصل كان شتاءً. في نهاية المطاف، خرجنا من تلك الحادثة مبللين، لكن أحياء، وكان علينا إبلاغ جنيف على وجه السرعة كي تتصل الأمم المتحدة بالروس وتضع حداً للهجمات. ولإنجاز ذلك، كان ينبغي الصعود ووضع جهاز الإرسال والهوائي الخاص به وإجراء الاتصال. كان ذلك الأمر معقداً، لأنّه آنذاك، لم تكن وسائل الاتصال الراهنة موجودة؛ كنّا لا نزال في حقبة الهوائيات الضرورية الواجب نشرها وآليات البثّ التي كانت توجد على الحدود الإيرانية، لإرسال الرسائل عبر الموجات القصيرة. رغم كلّ شيءٍ أكملنا مهمتنا على نحوٍ شبه كامل، لكن وجب علينا إدارة الحرب حتى اللحظة الأخيرة، ومن ثمّ إدارة المخاطر...

هل كان ذلك خروجك النهائي من أفغانستان؟

عندما عدنا إلى جنيف، اعتقدت أنّ أمري قد انتهى مع أفغانستان، وعلى كلّ حالٍ أنّه لم يعد مناسباً أن أعود إليها، لأنّنا قد تحدينا القدر أكثر ممّا ينبغي. فسيأتي يومٌ لا يحالفنا فيه الحظ الذي لازمنا حتى ذلك الحين وسنُقتل، طالما أنّنا كدنا أن نموت حتى في مهمة رسمية. وعلى أيّ حال، لم يعد لدينا ما نفعله هناك، إذ أقلعت الآلة

الديبلوماسية وكذلك ضروب منطق الحرب الداخلية ولم يعد بإمكان الخبرة المكتسبة أن تفيد سوى في إقامة علاقاتٍ بهدف المساعدة على اتخاذ قرار، وهو قرارٌ سيأتي بعد فوات الأوان أو سيكون فيٍ غيرِ مكانه. لكنّ شانتال لم تكن تشاطرني الرأي، فقد فضّلت البقاء. وظّفتها الأمم المتحدة ضمن فريق عملٍ تأسس لتعزيز استعادة السلام، فاستقرت في كابول وانفصلنا آنذاك شيئاً فشيئاً.

الفصل الثاني عشر

فشل الإسلام السياسي

إنّها نهاية الثمانينيات، وكانت لديك "روحٌ قتاليةٌ" طوال سنوات، لكنّك في "المركز الوطني للأبحاث العلمية". كيف استعدت موطئ قدمٍ في حقل "النظرية"؟

عدت إلى فرنسا في كانون الثاني/ يناير ١٩٨٩. كان عليّ أن أوضح سابقاً أنّه لم يكن لديّ الحق بوصفي عضواً في "المركز الوطني للأبحاث العلمية" في الدخول إلى أفغانستان، حتى لو كان ذلك لمصلحة الأمم المتحدة. لكنّني كنت قد صنعت لنفسي ما يشبه الحياة المزدوجة: من جانب، كانت وزارة الشؤون الخارجية الفرنسية تغطيني، فتقدّم إلي أوامر مهمةٍ بوصفي مستشاراً، ومن جانبٍ آخر، كان "المركز الوطني" الذي يدفع لي راتبي يشيح بنظره عندما أذهب إلى أفغانستان لأنّه في واقع الأمر سمح لي بهذا العمل الاستشاري لمصلحة "الخارجية" بدوام جزئي بطبيعة الحال. لقد جدد لي المركز على الدوام هذا السماح، رغم أنّه في وقتٍ متأخر، بذل بيروقراطيٌّ صغيرٌ كان يحتل منصب "الموظف السامي للدفاع" في المركز كلّ جهد ممكنٍ لمنع الباحثين من البحث عبر إعلان نصف العالم "منطقةً محظورة". بل إنّ الاستشارة باتت "إضافةً" إلى الترقي في المركز تحت بند "تثمين البحث". وفي رأيي، كانت تلك فكرةً ممتازة؛ عندما يواجه المرء الممارسة العملية، يضطر إلى ممارسة العلم السياسي الحقيقي ويتجنب الشطط الغامض والمجرد الذي أصبح اليوم المعيار في العلوم السياسية، ولاسيما الأميركية، إذ لم يعد عليه مواجهة نفسه

في اختبار الواقع. أمضيت خمسةً وعشرين عاماً وأنا مستشارٌ في "مركز التحليل والتوقع"، وغادرته عندما عرض عليّ برنار كوشنير Bernard Kouchner عندما أصبح وزيراً للشؤون الخارجية بلطف شديد في ربيع ٢٠٠٩ أن أصبح مديراً لذلك المركز؛ كان ذلك أمراً آخر! كنت قد أُقمت شبكةً قويةً في الوزارة، وكذلك مع الصحافيين والعسكريين والديبلوماسيين الأجانب، وكذلك، لأكون صريحاً، مع "الأجهزة"، لكنّني بقيت دائماً في الظل، مجرد مراقبٍ أو يدٍ صغيرةٍ للمهمات شبه الرسمية إلى هذا الحد أو ذاك. كان هذا التحفظ يناسبني، لأنّه يتيح لي البقاء حراً، ولم أتمنَّ يوماً أن أتسلق إلى مرتبةٍ أعلى.

لكنّ انتهاء تقليد السفر السنوي في ١٩٨٨ منحني مزيداً من الوقت. كنت قد أعدت صلتي بالأبحاث حول إيران. في "مركز التحليل والتوقع"، كانت حرب الخليج الأولى وبداية الأزمة الجزائرية والموضوع المتكرر حول التهديد الإسلامي قد حشدت فريقاً كاملاً من الديبلوماسيين والباحثين الشباب الذين وضعوا كثيراً من الملاحظات وأجروا كثيراً من المقابلات والنقاشات والأبحاث الميدانية وما إلى ذلك. استفدت من هذه الأعمال ومن الأبحاث عن بلدانٍ لم أذهب إليها، رغم استئنافي آنذاك رحلاتي إلى العالم العربي.

من هذا كله، خرج كتاب *L'échec de l'islam politique* الذي صدر في ١٩٩٢، لكنّني كتبته في ١٩٩٠ و١٩٩١. وضعت فيه الدروس التي استقيتها من خبراتي المتعددة في السنوات التي أمضيتها في إيران وأفغانستان وكذلك في نهاية المطاف في باكستان. وانفجرت القضية الجزائرية - انتصار "الجبهة الإسلامية للإنقاذ" (FIS) وقمع الجيش لها - في ١٩٩١. باتت لديّ في النتيجة مادةٌ واسعةٌ للتأمل.

لم يُفهم عنوان هذا الكتاب بصورةٍ صحيحة.

نعم، كأنّني أعلنت زوال الإشارة إلى الإسلام في الحياة السياسية، أو استحالة وصول الإسلاميين إلى السلطة، وهذا سخف. في الواقع هو كتابٌ يشرح الفشل البنيوي للأيديولوجيا الإسلامية لسببين: إمّا أنّ الدين يدمّر الدولة، وإما أنّ الدولة تدمّر الدين. إذا عرّفنا دولةً إسلامية (وفي الحقيقة كلّ دولةٍ دينية) بواقع أنّ الدولة لا تعترف

إلا بسيادة الله وتطبق الشرع فحسب، فإنّ الدولة تتخلى عن سيادتها ولا يعود هنالك دولة، إذ يعود كلّ شخصٍ إلى ما يعرّفه بوصفه الشريعة.

كان ذلك هو الميل التلقائي لدى القضاة، أولئك الذين يحكمون بموجب الشريعة: يرفضون أيّ قنونةٍ وأيّ تدخلٍ من الدولة. لكنّ هذا الوضع لم يكن قابلاً للاستمرار. بدايةً بالنسبة إلى الدولة التي لم يكن بوسعها قبول تجريدها من الحق، ثمّ بالنسبة إلى المجتمع بسبب غياب هيئة نهائية للقرار، كما في رواية *La Loterie à Babylone* [اليانصيب في بابل] التي تخيلها خورخي لويس بورخيس Jorge Luis Borges[1]. لكن في المقام الثاني، يفترض القول إنّ قانون الدولة هو الشريعة أن يستطيع شخصٌ ما قول ما تقوله الشريعة (لأنّ الله يصمت، وهذه هي المشكلة الكبيرة في الدول الثيوقراطية). في هذه الحالة، يمكن أن يكون هيئة علماء: مجلس صيانة الدستور في إيران، مجلس العلماء في السعودية. لكن ما الذي يحدث عندما يكون هنالك تناقضٌ بين قانون الدولة، سواءً أكان البرلمان هو الذي صوّت عليه أو أنّ الملك هو الذي أصدره، وبين المعيار الديني الذي يحدده العلماء؟ ليس لدى هؤلاء العلماء وسيلة "إكراه" لإرغام السياسي على الخضوع سوى الحرمان الكنسي الذي كان بابوات العصر الوسيط يمارسونه بنجاح محدودٍ نسبياً ضد الملوك. إذاً، الدولة هي دائماً التي تحسم: عبر إلغاء القرارات أو سجن علماء الدين أو تسمية علماء دينٍ طيّعين... بطبيعة الحال، السياسي هو الذي يقرّر مكان الديني، لا العكس. إنّ الحل الإيراني، الممكن في المذهب الشيعي وغير الممكن في المذهب السني، يتمثل في تأكيد أنّ "فقيهاً" هو المرشد يستطيع الجمع بين وظيفتين: أعلى سلطةٍ سياسيةٍ وأعلى سلطةٍ دينية. لكن من الذي يقرر ما هي "أعلى سلطةٍ دينية" ومن الذي يضعها في مكانها؟ مرةً أخرى، إنّه السياسي. رسمياً، في إيران، يختار المرشدَ مجلس خبراء تنتخبه الأمّة. وكلّ تساهلٍ من المرشد، سواء في الأعمال أو السياسة الحزبية، يدمّر آلياً وضعه كرجلٍ يفترض فيه أن يكون الأكثر "صلاحاً"، وهو تساهلٌ يحدث بالطبع فوراً، سواء مباشرةً أو عبر الأبناء. هذه إحدى النقاط الجيدة النادرة لمصلحة عزوبية القساوسة! الرجل الصالح حقاً هو ذلك الذي يمتنع عن ممارسة السياسة ويتحدث بأقل قدرٍ ممكن (فهم آية الله

1 *Fictions*, Paris, Gallimard, "Folio", 1983.

العراقي علي السيستاني ذلك، وكذلك الدالاي لاما). إذاً، نجد أنفسنا مجدداً أمام التناقض عينه: في دولة دينية، لا يبقى سوى الدولة.

في ١٩٩٥، قدّمت محاضرةً في قم، المدينة المقدسة في إيران. كان المستمعون إليّ من الملالي، وطلبوا مني، مثلما تفعل، أن أبرّر عنوان كتابي *L'échec de l'islam politique*. وكان ردهم على معضلتي يتمثل في أنّ المذهب الشيعي، خلافاً للسني، يتضمن مفهوم "آية الله العظمى"، وبالتالي "المرشد الأعلى"، ما يحلّ التناقض بين السلطتين. سألتهم: "لكن من يقرّر من هو المرشد؟"، فقابلني الصمت. آنذاك، وقف ملّا شابٌ من قاع الصالة وصاح متوجهاً إلى الجمع: "الكلاشنيكوف!" انفجر نصف الصالة ضحكاً، واحتج النصف الآخر. كان كلّ شيءٍ قد قيل.

لكنّ مفهوم الإسلاموية أو الإسلام السياسي قد تعرض للسجال، أليس كذلك؟

نعم، وُجه إليّ اللوم بأنّني لم "أخترع" المفهوم فحسب، بل خاصة المقولة المعنية. وقد أعدّت مجلة *Esprit* سجالاً[1] حول الموضوع، دافعتُ فيه عن خصوصية المفهوم وموضوعه معاً: حركة سياسية حديثة تبني الإسلام بوصفه أيديولوجيا سياسية، من منظورٍ مرتبطٍ بالدولة - إقامة دولة إسلامية - لا قانونيٍّ فحسب، أي تأسيس حكم الشريعة. بطبيعة الحال، يوجد دائماً جانبٌ اعتباطي عندما نجهد لتحديد موضوع، وبالتالي لـ"فصله" عمّا يمكن أيضاً أن يشكّل استمراريةً. "الإخوان المسلمون" هم أيضاً أخويةٌ دينيةٌ ويريدون إقامة حكم الشريعة، لكنّ مفهوم الإسلاموية يبرَّر بقيمته الإرشادية، فنحن نرى اليوم جيداً أنّه لا بدّ من فهم خصوصية "الإخوان" بالمقارنة مع الحركات الدينية الأخرى، مثل السلفيين، وإلا لن نفهم شيئاً من أحداث مصر. لكن من جانبٍ آخر، كثيراً ما عاد المعنيون لتبني مفهوم الإسلاموية الذي كان يُنسب إليهم بعد أن رفضوه في الثمانينيات، وقد دعوني بأنفسهم، في إيران كما في تركيا، لمناقشة ما دعوته "فشلهم". باختصار: ثمة تفاعلٌ هنا أيضاً بين البحث وموضوعه، لأنّ هذا الموضوع هو أيضاً ذاتٌ تقرأ وتفكر وتفعل، وتهتم بما يقال عنها. كذلك، إنّ التشكيك في الباحث بوصفه مستشرقاً أو "عميلاً نيوكولونيالياً" يرغمه على التفكير

١ بعنوان: "À la recherche du monde musulman", août–septembre 2001.

في "موجبات" أفكاره. سأضيف شيئاً لإظهار كيف يمكن أن تؤثّر العلوم الاجتماعية أيضاً في الفاعلين الذين تدرسهم: في تركيا، كان الكوادر الشباب الذين سيشكلون "العدالة والتنمية" يبرزون في الثمانينيات حداثتهم عبر مقارنة أنفسهم بالبروتستانت وبالتحدث عن "أخلاقيات العمل" الكالفينية الخاصة بالمقاولين الإسلاميين. ذات يوم، طلبت من مسؤولٍ في هذه المنظمة ("الجمعية التركية للصناعيين ورجال الأعمال" Tüsiad) إن كان قد قرأ لوثر أو كالفن. فأجابني بدهشة: "كلّا، بالطبع". لكن من أين أتى بمفهومه عن "أخلاقيات العمل"؟ فأجاب قائلاً: "من علماء الاجتماع الغربيين مثل ماكس فيبر Max Weber"!

يتعرض هذا البعد التفاعلي بين الباحثين والفاعلين للتجاهل أو للرفض عبر ما ينبى بوصفه "أدبيات البحث" أو "أخلاقيات البحث"، وهو لا يتوصل إلى تعريفٍ علميٍّ للموضوعية، فيقدّم تعريفاً أخلاقياً عنها، بل وعظياً.

لماذا يدوم الإسلام السياسي كلّ هذا الزمن؟

كلّ هذا الزمن؟ أقلّ من الشيوعية على كلّ حال. عملياً ليس للإسلام السياسي مستقبلٌ باهرٌ إلّا في المعارضة، لكنّ الفشل سيكون مصيره الحتمي فور استلامه السلطة مثلما أظهرت ذلك حالتا تونس ومصر، أو بالأحرى: إنّ ممارسة السلطة تمثّل فشل الأيديولوجيا الإسلامية، وكذلك فكرة أنّ الدين برنامجٌ للحكم. وبالفعل، تعني ممارسة السلطة جعل الدين دنيوياً لأنّ السياسي من يقرر مكان الديني، لا العكس، كما قلت، بما في ذلك وخاصة في نظام ثيوقراطيٍّ مزعوم. فقد انتهى الأمر بـ"النهضة" الذي وصل إلى السلطة بعد الربيع التونسي أن يصوّت على الدستور الأكثر علمانيةً في العالم العربي، وهو دستورٌ لا يؤسلم شيئاً على الإطلاق، بل يطرح مبدأ حرية الرأي، أي الحق في تغيير الدين أو الإلحاد. صحيحٌ أنّ الأمر استغرق ثلاث سنواتٍ للوصول إلى هذه النتيجة، لكن لا تمثّل هذه المدّة شيئاً في التاريخ. وفي مصر، نرى جيداً أنّ "الليبراليين" العلمانيين لم يكونوا ديموقراطيين حقاً. فبدلاً من أن يتركوا الإسلاميين ينغمسون في إدارة السلطة (على نحو سيئ)، قدّموا إليهم علاجاً من المعارضة. أمّا إيران الملالي، فهي الأنموذج الأولي للفشل. فالثورة الإسلامية الوحيدة التي نجحت

قدّمت المجتمع الأكثر علمانيةً في العالم الإسلامي بأجمعه، لأنّ التزام الشعائر الدينية انخفض!

على أيّ حال، لا أزال راضياً عن هذا الكتاب وعن عنوانه. لقد ناقشناه آنذاك وأتذكّر أنّك كنت متحفظاً نوعاً ما؛ كنت تفضل عنواناً من قبيل "هل هنالك تهديدٌ إسلامي؟"

بالفعل، كنت أخشى بوصفي ناشراً التباس العنوان. إذ بدا كأنّك تعلن فشل الإسلام السياسي على المدى القصير، أو اختفاءه، في حين كنت تبرهن في الواقع أنّه منذورٌ للفشل نظراً لبنيته أو لتصوره للسياسي والديني، أو أيضاً لطبيعة السياسي.

أجل، وبعد عشرين عاماً، أرى أنّ مرسي في مصر و"النهضة" في تونس يبرهنان صحة رأيي. الأمر يشبه ما حدث لإيمانويل تود الذي تنبّأ في ١٩٧٦ بأنّ الاتحاد السوفياتي سينهار، إذ كان الجميع يسخرون منه في الثمانينات، ثمّ رأينا ما حدث بعدئذٍ[١].

لكن في هذا الكتاب، لا وجود لتنظيم "القاعدة"...

بطبيعة الحال، ينقص في لوحة ١٩٩٢ تنظيم "القاعدة" الذي لم يكن موجوداً في المشهد بعد، إن كان بإمكاني التعبير على هذا النحو. غير أنّني من جانبي التقيت في أفغانستان المقاتلين الذين سيصبحون "القاعدة"... في واقع الحال، يبدو لي الآن أنّ الكتاب لم يُقرأ وأنّ العنوان فحسب هو الذي بقي في الأذهان. لكنّ ذلك يناسبني أيضاً، فأنا أتحمل بالكامل مسؤولية هذا العنوان.

يطرح الكتاب بديلاً حتمياً. إذ إنّ فشل الإسلام السياسي يؤدي تلقائياً إلى فتح دربين ممكنين: تطبيع الأحزاب الإسلامية لتصبح أحزاباً تتمسّك بالقانون والدستور، محافظة، ليست بالضرورة ليبرالية، لكنّها تقبل التناوب واللعبة الدستورية ("العدالة والتنمية"، "النهضة")، أو تطوير أصوليةٍ محدثةٍ تركّز على التطبيق الصارم للشريعة،

١ انظر كتابه:
La Chute finale. Essai sur la décomposition de la sphère soviétique, Paris, Robert Laffont, 1976.

خاليةٍ من الرؤية السياسية ومن التصور الشامل للمجتمع (هذه هي حال السلفية). في رأيي، يعود تطرّف فئة ضئيلة من الجهاديين إلى العولمة وإلى خروج الإسلام من الإقليمية أكثر ممّا يعود إلى فشل الإسلام السياسي (سيكون هذا موضوعَ كتابي **عولمة الإسلام**).

كتبت في ١٩٩٩ كتاباً بعنوان: *Comment sortir d'une révolution religieuse?* [ما السبيل للخروج من ثورةٍ دينية؟]، وهو كتابٌ عن إيران مع فرهاد خسروخاور Farhad Khosrokhavar. هل كان ذلك الكتاب توضيحاً لكتاب *L'échec de l'islam politique*؟

نعم، لكنّه أيضاً مقاربةٌ لما يخصّ على نحوٍ محدّد إيران، البلد الذي أُريدَ له أن يكون الأنموذج الأولي للدولة الإسلامية، في حين أنّه استثناءٌ بفعل تضافر ثلاثة عوامل شديدة الخصوصية: الشيعية (ومن ثم مؤسسةٌ لرجال الدين، تعززت على مرّ القرون) والنزعة القومية الفارسية ومناهضةٌ قويةٌ للإمبريالية قادمةٌ من اليسار الذي ساهم بقوةٍ في أيديولوجيا نظامٍ لطالما فضّل فيدل كاسترو Fidel Castro على ملك السعودية، بصرف النظر عن الشريعة. كنت أكثِر من الذهاب إلى إيران في التسعينيات وأمكنني لهذا السبب أن أنجز هذا الكتاب مع فرهاد خسروخاور حول الخروج من الثورة، وهو خروجٌ لا بدّ من تأكيد أنّه حدث على مستوى المجتمع الإيراني، لكنّه يتلعثم على مستوى النظام.

في الحقيقة، توضّح إيران أطروحتي على مستويات عدة. بدايةً كلّ دولةٍ دنيويةٌ، لأنّ مجرد وجود الدولة له تأثير دنيوة، بما في ذلك وخاصة عندما يتعلق الأمر بدولةٍ ثيوقراطية، لأنّ الدولة، كما سبق لي القول، هي التي تقرر مكان الديني، لا العكس. ثانياً إنّ تحوّل الدين إلى أيديولوجيا رسمية يفرغه من كلّ روحانية ويزيح "التدين" نحو أنماط أخرى من الحياة الدينية (الصوفية، التلفيقية، اعتناق أديانٍ أُخرى)، أو يبعد الناس عن الدين. يعيد الدين بناء نفسه آنذاك خارج الدولة، بل حتى ضدها. إنها ظاهرةٌ يمكن أن نراها أيضاً في الدول البابوية في القرن التاسع عشر، حيث كان في وسع كاثوليكيين أصيلين التمرد على البابا بوصفه سلطةً زمانية، من دون مبالاة بالحرمان الكنسي (أفكر هنا في تمرد بيروز Pérouse عام ١٨٥٩، حين تقاتل رهبانٌ مع البابويين الفظّين). لا

يمكن فهم أن تمنح إيطاليا الكاثوليكية نفسها للجمهورية في ١٨٧٠ إذا لم نرَ كيف يمكن أن يستقل الدين بنفسه عن الشأن السياسي من دون أن يصبح دنيوياً.

يبقى سرّ "البرهة الدينية" في الثورة الإيرانية. في ٢٠٠٤، طلبت مني مجلة Vacarme، وهي مجلة لفوكويين فرنسيين شباب، نصاً عن "فوكو وإيران[1]". فقرأت كلّ ما كتبه فوكو عن إيران، وأدهشتني القراءة غير الصائبة بالكامل التي تعرضت لها كتاباته. فقد قُدم بوصفه "رفيق دربٍ" للثورة الخمينية، وهو أمرٌ أخرق. وبالفعل، فقدَ فوكو اهتمامه بما بعد الثورة، وهو لا يؤمن لا بالمستقبل البهي للإسلاموية ولا بفضائلها. إنّه حقاً نقيض فيلسوفٍ للتاريخ، لأنّه ليس للتاريخ معنى بالنسبة إليه. لقد فهم فوكو جيداً البعد الديني لهذه الثورة. ليس بمعنى نظام سياسيٍّ جديد، بل على العكس، بمعنى "إضراب السياسي"، انسحابٌ للسياسي كثيفٍ وعميق، وبالتالي لا يطاق. لا يمكن أن يكون الديني سوى برهة، ولا يمكن أبداً أن يكون حالةً، ناهيك عن كونه دولة. لقد فهم أنّ دينامية الثورة نفسها ستقتل هذا البعد الديني. ولذلك، لا يمكن أن يبقى الديني على قيد الحياة إلا بالموت (لكنّ فوكو توقّف قبل هذه الخطوة)، بالانتحار الذي يبقى الأسلوب الوحيد للحفاظ على النقاء والخروج من استعصاء الإسلام السياسي عبر الموت. النزعة الاستشهادية، مثلما أظهر لي فرهاد خسروخاور، هي إدراك فشل الإسلام السياسي[2]. عندما فهم بعض الثوريين الإيرانيين أنّ الثورة تؤدي إلى الفساد، ذهبوا إلى الجبهة العراقية كي يقتلوا أنفسهم. مرةً أخرى يجب ألّا نرى في ذلك أيّ ثابت إسلامي. فهنا نقاطٌ مشتركةٌ مع فصولٍ من الثورة الفرنسية: على سبيل المثال، يعدّ مارا Marat مشهد موته باستمرارٍ حتى يأتي هذا الموت ويجعل منه شهيداً حقيقياً، موضوعاً للتعبّد. أنا أموت لأنّ الثورة لم تصل إلى مستوى توقعاتي. كلّ ثورةٍ دينيةٍ تدمّر نفسها بنفسها.

---

1 Olivier Roy, "L'énigme du soulèvement: Foucault et l'Iran", *Vacarme*, n° 29, p. 34–38.

2 *L'Islamisme et la Mort: le martyre révolutionnaire en Iran*, Paris, L'Harmattan, 1995.

الفصل الثالث عشر

تجربة الحرب: أسرى وقطّاع طرق

إذاً، نحن في نهاية حقبة "أفغانستان". فلنعد ثانيةً إلى عقد الثمانينيات: ما الذي تعلّمته من هذه السنوات؟

يمكنني أن أقول ما يلي باختصار: إنّها بدايةً تجربة الحرب، لكن حرب عصاباتٍ وكمائن وهويات مزيفة وألاعيب ومآسٍ وموت ومغامرة.

خلافاً لتصوراتٍ شائعة، أفغانستان هي أيضاً بلدٌ يضحك الناس فيه كثيراً، ويختلط فيه على الدوام التراجيدي والكوميدي، السامي والوضيع، حسن الضيافة والقسوة. ومرةً أخرى: لا يمكن إدراك هذا التعقيد وهذا الثراء في إطار ما يتم تعريفه اليوم بوصفه "الصائب سياسياً": البحث دائماً عن معيار العادل، التمييز بين الأخيار والأشرار، وضع النفس دائماً، بالطبع، في معسكر العادلين، أن تكون الأيدي نظيفةً باستمرار، حتّى إذا تطلّب ذلك "أن نغسل أيدينا". ثمة موضوع لعب فيه التراجيديا والكوميديا والالتباس والعبث معاً: مصير السجناء.

كنّا في أواخر آب/ أغسطس ١٩٨٣. كانت جبهة ميمنة الصوفية التي ذكرتها تقع في منطقةٍ شديدة الفقر. وعندما ذهبنا لتنفيذ عملية، كانت المجموعة الصغيرة من المجاهدين الذين كنّا نعيش معهم مهووسةً، مثلما رأينا، بتحسين الاعتيادي. كانت التلال التي تسبق المركز الذي كان يجب أن نهاجمه مغطاةً بحقول الشمام الناضج، ووضعت كلّ عائلةٍ من الملاكين مركز حراسةٍ صغيراً وسط حقلها لإبعاد

اللصوص. أثناء مسيرنا عندما هبط الظلام، اقتصر حديثنا في النهاية على الشمام. كان قائد الرتل قد ذكّر بالتعليمات: تجنب المساس بالملكية الخاصة، أي بالشمام. لكن بعد ساعة من المسير، لم يقاوم أحد الشبان: وضع حقيبته وزحف في أحد الحقول وجلبَ منه شمامةً هائلة الحجم متبوعاً بجدّة تصرخ وتضربه بالعصى من دون أن تأبه بالكلاشنيكوف. أتى القائد ليحلّ المشكلة وتذرّع بوجود أجانب لتبرير استعارة شمامة. وعندما لم تنفع الذريعة، أضاف: "ثمّ إنّ هنالك امرأة"؛ صمتت الجدة ثم اقتربت من شانتال وتفرست في وجهها ودمدمت قائلةً: "لم يعودوا يعرفون ماذا يخترعون ليسرقوا مني شماماتي!" لكنّها تركت لنا الشمامة وأعلن القائد استراحة لتناولها. سوف يتأجّل الهجوم.

ثم عدنا للمسير. التفت الرجل الذي أمامي وسألني: "أتعلم لماذا غزا السوفيات أفغانستان؟" كنت منهكاً نوعاً ما وبدأت أغمغم تحليلاتي الجيوستراتيجية، وهي تحليلاتٌ لم تؤثّر فيه. فقاطعني وقال لي: "في رأيي، فعلوا ذلك من أجل الشمام لأنّني لا أرى حقاً ما يمكن أن يبحثوا عن شيءٍ سواه هنا". بعد يومين من الهجوم، أخبرني القائد أنّه أسر شخصين. سبق لي أن مررت بتجربةٍ صعبةٍ مع الأسرى، سوف أذكرها بعد قليل، فقررت أن أراقب كيف سيعاملون الأسيرين، من دون محاولة استجوابهما. في مرّات عدة، عندما كنت في حضور أسرى، شجّعني حرّاسهم على طرح أسئلة عليهم، لكنّ ذلك يطرح بطبيعة الحال مشكلةً أخلاقية. "اللجنة الدولية للصليب الأحمر" (CICR) واضحةٌ جداً في هذا الصدد: حتى إذا افترض المرء أنّه "حيادي"، يجب عليه الامتناع دائماً عن استجواب الأسرى. هذا أحد مبادئ قانون الحرب في "اتفاقية جنيف": يجب على الأسير أن يقدّم اسمه ورقم تسجيله واسم وحدته العسكرية ورتبته، وهذا كلّ شيء. إنها قاعدةٌ جيدة، لأنّ كلّ ما يمكن أن يقوله قد ينقلب ضده، سواء أثناء احتجازه أو بعد إطلاق سراح محتمل. أثناء تجوالي المتطفل في ممرات المدرسة، وجدت باباً عليه قفلٌ ويحرسه رجلٌ مسلح؛ استنتجت أنه السجن. لكن في اليوم التالي، أثناء عبوري في ممرٍ آخر، وجدت مجموعةً صغيرةً تتناقش بحدة؛ قدّموا إلي الأسيرين. كانا وسط الآخرين، يشربان الشاي، بفارقٍ وحيدٍ هو أنّهما غير مسلّحَين. وكان النقاش محتدماً لغياب العداء، فهُما من القرية عينها.

إذاً، ماذا يوجد في الحجرة ذات القفل؟ عدت إليها من فوري وسألت الجندي عمّا يحرسه. نظر إليّ بدهشةٍ وقال: "الشمام، بالطبع!"

أفترض أنّ الإقامة لم تكن كلّ يومٍ مبهجةً إلى هذا الحد...

أثناء مروري الثاني في منطقة الحرب، عام ١٩٨١، وجدت نفسي في تورا بورا، أي في المنطقة التي ستصبح لاحقاً ملاذ هيئة أركان ابن لادن في أفغانستان. آنذاك، كان معسكراً للمجاهدين البشتون من حزب يونس خالص[1] Yunus Khales، وكانوا من المتشددين بلا شك، لكنّهم لم يكونوا معادين للأجانب، وقد نظّموا القاعدة على شكل قريةٍ صغيرة. كنّا في المرتفعات فوق جلال أباد، وكان المجاهدون ينزلون لشنّ عمليات ضدّ المدينة والجيش الحكومي قبل أن ينسحبوا إلى المعسكر في المؤخرة حيث كنت موجوداً.

كانت الرياح تعصف بذلك المكان، فتجعل جوّه مشبعاً على الدوام بغبار الرمل، إلى درجة أنّني سألت القائد في نهاية أحد الأيام: "ألا يوجد مكانٌ ليس فيه ريح؟" فنظر إليّ بشيءٍ من الدهشة وأجابني: "بلى، ثمة مكانٌ ليس فيه ريح!" فسألته هل في وسعي الذهاب إليه لأرتاح. "حقاً؟"، أمر أحد الجنود أن يقودني إلى ذلك المكان (كانا يتحدثان بالبشتوية ولم أفهم ما تبادلاه من قول). في الواقع، أخذني الجندي إلى السجن المحفور تحت الأرض! وبالفعل، لم يكن هناك ريح... بطبيعة الحال، وضّح لي الجندي أنّني أستطيع الخروج عندما أشاء وأنّ عليّ الطرق على الباب كي يفتحه. أغلق الباب ورائي بحراسة شخصين مسلحين. إذاً، وجدت نفسي في السجن مع نصف دزينة من الرجال الذين تساءلوا عمّا أفعله هناك. حاولت النقاش معهم لكنّ أغلبهم لم يكونوا حريصين على ذلك، على ما يبدو لأنّهم كانوا ينظرون إليّ بوصفي "خروفاً" (مخبراً). ثم بدأ واحدٌ منهم يتكلم بعد أن انتحى بي جانباً.

شرح لي وجود أسيرٍ هناك لسببٍ يتعلق بالعادات والتقاليد: كان قد باع ابنته الصغيرة لأنّه أفلس، ووشى به أحدهم. اثنان آخران، فلاحان، تشاجرا من أجل مسألةٍ تتعلق بحدود الأراضي وسجنا لتهدئتهما فحسب. لكنّ اثنين آخرين سُجنا لأسبابٍ

[1] رئيس الحزب الإسلامي البشتوني، توفّي عام ٢٠٠٦.

سياسية، وكانا عنصرَي شرطة أُسرا أثناء هجوم على مفوضية شرطة. كان أحدهما يدافع عن قضيته: أتى من كابول ولَم يقتل أحداً (سوف يطلق سراحه بعد تدخّل عائلته)، والآخر بقي منيعاً. كلّ مساءٍ ولدى عودة القائد، كانت تعقد جلسة تأهيل، إذ يُجمَع السجناء في صالة، وأنا معهم، ويُطلب منهم أن يصلّوا ويظهِروا حُسن إسلامهم. لكنّ رجل الشرطة الثاني كان يرفض لأنّه على ما يبدو كان مناضلاً شيوعياً. أمّا الآخر الذي يعرف الصلوات كلها، فكان يؤديها دون تردد. وبما أنّ الثاني بدا كأنه يتحمل مسؤولية أفكاره وأفعاله، قرر قائد المعسكر إعدامه.

سألته عن السبب، لأنّه رغم كلّ شيءٍ أسير حرب، ومن مصلحة المجاهدين احترام اتفاقات جنيف، وما إلى ذلك. فردّ عليّ القائد: "لقد قتل وعذّب أناساً كثيرين. كان مسؤولاً عن وحدةٍ في الشرطة السياسية (جهاز "خاد" المرهوب للغاية) في جلال أباد، وهو قاتل؛ فضلاً عن ذلك هو يرفض الصلاة والتوبة". وبسبب معرفتي بالسياق، لم يراودني الشك للحظة أنّ يدي السجين مضرجتان بالدماء. فقد أمكنني أن أجمع في بيشاور عدداً كبيراً من الشهادات عن فظائع النظام، ولاسيما في السنتين الأوليين من وصول الشيوعيين إلى السلطة. أخذوه إلى الخارج وأطلقوا رصاصةً في رأسه، وكنت شاهداً على الواقعة. لم أتناقش مع السجين – كان يرفض النقاش – لكنّني سأجد نفسي على كلّ حالٍ أمام معضلة هي عينها معضلة مصوري الحرب: المراقبة من دون تدخل.

لم أفهم "العبرة من هذه الحكاية".

توجد حكاية، لكن لا توجد بالضرورة عبرة. وهنا تكمن المشكلة: اليوم نريد رؤية عبرةٍ في كلّ مكان. لكن سيكون عبثياً أن نلعب دور الساخطين: كنّا في حرب، حربٍ هي في الآن عينه حربٌ أهلية (أسوأ أنواع الحروب) ووطنية (ضدّ غازٍ). سوف تُطرح المسألة ثانيةً في ٢٠٠١، عندما سترغب حركات الدفاع عن حقوق الإنسان في إقصاء "أمراء الحرب" من عملية السلام لأنّ أيديهم ملطخةٌ بالدماء. لكن لا يمكن عقد سلامٍ إلّا مع من حاربوا. في النتيجة، إذا كانت تجارب كهذه تترك طعماً مراً وشعوراً بفقدان الارتياح، وبالعجز (غالباً ما تشرح هذه التجارب لماذا لا يحكي كثيرٌ من المقاتلين القدامى عن حربهم)، فهي لم تقدني إلى الدفاع عن مقاربةٍ منهجيةٍ

وشكلانيةٍ لحقوق الإنسان، وهو دفاعٌ يمكن أن يقود في الجوهر إلى إنكار وجود أيّ منطقٍ سياسيٍّ في العنف. العنف هو في صميم السياسة، ولترويض هذا العنف، يجب ألا نرميه في إطار الجريمة أو الهمجية، بل أن نحوله إلى عمليةٍ سياسية. لهذا السبب، لطالما دعمت الديبلوماسيين المحترفين في مواجهة الاتهامات بالنفاق أو بالمجاملة عندما يتفاوضون مع قتلة، ولهذا السبب أيضاً لديّ احترامٌ كبيرٌ لـ"الصليب الأحمر" التي تعرف كيف تكون سياسيةً بعمق، في حين أنّ مهمتها تتمثل في حماية أناسٍ مثل أولئك الذين رأيتهم يعدَمون.

تُطرح أيضاً مسألةٌ أخرى غير متوقعة إلى حدٍّ ما: من هو الأسير؟ في الواقع، لم يكن السجن بالمعنى الحرفيّ موجوداً بكثرةٍ عند المجاهدين، لأسباب جليةٍ ومشتركةٍ في حروب العصابات: السجن ثابت، وهو يثبّت حوله عدداً معتبراً من المقاتلين، وهو هدفٌ نموذجي، ويؤدي إلى مشكلاتٍ لوجستية... إذاً، يكون الميل إلى قتل الأسرى، أو مبادلتهم (شرط تشارك "قاعدة" مشتركة لـ"السلوك الحسن" مع عائلاتهم)، أو... لإدماجهم في المجتمع المحلي. التقيت عام ١٩٨٥ في وادي بنجشير بجنديٍّ سوفياتيٍّ شابٍّ في الثامنة عشرة من عمره اسمه ليونيد، أُسر في الأسابيع التالية لإرساله إلى أفغانستان. كان مولدافياً يتكلم الفرنسية، ويرتدي الزي الأفغاني ويبدو حراً ويتجول في الوادي كله ويتكلم مع الناس ويأكل مع العائلات. تعلّم الفارسية واعتنق الإسلام (عن اقتناع، لأنّه بقي مسلماً لدى عودته إلى بلاده بعد عشر سنوات) وأصبح أشبه بتميمة الطالع الحسن في الوادي. لكن لم يكن يحق له الخروج منه. كان وضعه يحيرني لأنّه نتج عن منطقٍ استعصى عليّ. رأيت ليونيد ثانيةً عام ١٩٨٧ في بنجشير أيضاً. عندما رحل الروس في ١٩٨٩، توقعت أن يُطلَق سراحه لكن لم يحدث ذلك. كما لم يطلَق سراحه عام ١٩٩٢، عندما استولى مسعود على كابول.

كنت، أنا وآخرين، قد دافعنا عن قضيته: لماذا الاحتفاظ به؟ في الواقع، انتهى بي الأمر إلى توقّع أنّ ذلك الاحتفاظ كان ناجماً عن شدة معرفته بالقصص العائلية للناس في الوادي. في نهاية المطاف، تم تسليمه عام ١٩٩٤ للقنصلية الروسية في كابول حيث قيل له: "عذراً، لم يعد هنالك اتحادٌ سوفياتي. أنت مواطنٌ مولدافي وأرجو منك الذهاب إلى قنصلية بلدك الأقرب!" (كانت القنصلية "الأقرب" تقع في موسكو، لكنّ

ديبلوماسياً روسياً متعاطفاً وضعه في طائرة متجهة إلى موسكو مع تصريح بالمرور). تمثّل هذه الحكاية لي رمزاً للمأساة الذهنية المرتبطة بسقوط الاتحاد السوفياتي؛ كان عدد القتلى قليلاً جداً، لكنّ ملايين البشر استيقظوا بهوية وجنسية لم يكن ما تعنيانه كثيراً بالضرورة قبل ذلك، حتى إذا أصبحت تلك الجنسية واقعيةً بفعل القصور الذاتي أو الضجر أو الاختيار أو مجرد قدر حكاية ليس فيها فاعلون. لاحقاً بصق تنين التاريخ مجدداً بضع قطع من ماض لم يكن أحدٌ يريد أن يرثه.

بعد خمسة عشر عاماً من لقائنا، سيرنّ ليونيد جرس بابي في درو نحو منتصف الليل سعياً للحصول على اللجوء السياسي؛ وسوف يناله.

يصعب على المرء فهم دور الدين. فأنت تقدّم أمثلةً عن الإنسانية العظيمة والتعصب وحس الفكاهة والتدين الشديد.

لقد كان التزام الشعائر الدينية ولا يزال اليوم قوياً جداً في أرجاء أفغانستان كافة، لكنّ تلك لم تكن المسألة. كانت المشكلة تتمثل في الانتقال إلى السياسي: هنالك أشخاصٌ صار الإسلام لهم أيديولوجيا نضالية، وأشخاصٌ بقوا مجرد مسلمين صالحين دون التحول إلى مؤدلجين للإسلام. إذاً، في وسع الديني أن يقدّم وجوهاً شديدة التناقض. في وسع محتالٍ متمرسٍ ألّا يفوّت صلاةً واحدة مثلما يمكن ألّا يفوّت مافيوزيٌّ إيطاليٌّ قداساً واحداً؛ إنّ رؤيةَ نفاقٍ في ذلك الأمر تعني نسْب منطقٍ دينيٍّ إليهم، وهو أمرٌ غير صحيح. ثمة ميلٌ إلى الإفراط في تقدير العامل الديني في عملية اتخاذ المسلمين للقرار وسلوكهم. الغرب يعيش في بيئة مدنيوة، تبدو فيها العلامة الدينية غريبةً أو تعصبيةً، فيدهشه بطبيعة الحال الانتشار الكبير للعلامة الدينية في مجتمع أكثر تقليدية، ويحوّل هذا الانتشار إلى عنصرٍ تفسيريٍّ في حين أنّه في أحيان كثيرة ليس أكثر من طريقةٍ في الكلام. في عصر النهضة، كانت فلورنسا تعيش في ظلّ الانتشار الكبير للعلامة الدينية، لكنّ أحداً سوى سافونارولا Savonarole لم يصدّق أنه يمكن وضع الدين في صميم الحياة السياسية، وانتهت حياته حرقاً. ما إن ندخل في حميمية أسرةٍ أو مجتمعٍ مسلم، حتى نرى جيداً أنّ الدين ليس أبداً فاعلاً تفسيرياً، رغم الاستنجاد به لمنح مزيدٍ من الشرعية أو الثِقل لاعتباراتٍ أخرى (كشرف الأسرة مثلاً).

في قندهار مثلاً، وجدنا أنفسنا، شانتال وأنا، عام ١٩٨٤ في منطقة يسيطر عليها "طالبان"، وأمضينا أسبوعاً في واحة بنجواي، جنوبي قندهار، حيث توجد قرية الملّا عمر، وكان آنذاك "شاباً يافعاً". ما إن دخلنا إلى الواحة، حتى قيل لنا في أول مركز للمجاهدين أنّ مجيئنا في غير أوانه: "سوف يشنّ الروس هجوماً هذه الليلة". سألتهم كيف يمكن الهرب من المكان فردّوا عليّ: "مستحيل، فهم يستعدون للانتشار في الصحراء ولمحاصرة الواحة. امضيا إلى أبعد مكان ممكن فيها واستقرا في المكان الذي تجدونه أكثر أماناً من سواه". مضينا سيراً على الأقدام طبعاً، وفي لحظة معينة توقفنا للنوم في إسطبلٍ يُجفف فيه العنب. في الواقع، بدأ القصف في الثانية صباحاً. بقينا في مكاننا حتى الصباح ثمّ رحلنا مجدداً، فوصلنا إلى قرية الملّا عمر.

ذهبنا إلى المدرسة المحوّلة كغيرها من المدارس إلى معسكرٍ حربيٍّ للمجاهدين، وطرقنا الباب. فتح لنا أحدهم واستقبلنا اثنان أو ثلاثة من حراس المكان فلم يسمحوا لنا بالدخول. "من أنتم؟ من أرسلكم؟"، كان الاستقبال بارداً جداً.

ربما لوجود امرأة؟

هذا غير مؤكد. فعندما قلنا لهم من هو الذي قال لنا أن نذهب إلى هناك، ردّ المتحدث الرسمي بالقول إنّه لا يستغرب: من أرسلنا "سافل"، ووجه إليه كماً كبيراً من الشتائم. سألته عن سبب غضبه الشديد فأجابني: "بدلاً من أن تُقتلا عنده، أرسلكما عندنا كي نتسربل بالعار! من غير الوارد أن تُقتلا هنا، ارحلا!" وهو ما فعلناه، ووجدنا نفسينا وحيدين مع حقائب ظهرنا. المفارقة أنّ الحُجة لم تكن دينيةً على الإطلاق، بل تعود إلى تصوّرٍ شديد القبَلية عن الشرف. لكن بعد مسافة قصيرة، بدأت القذائف تسقط في كلّ مكان؛ وجدنا نفسينا في قريةٍ مدمرةٍ سبق أن قُصفت مرات عدة. آنذاك، استقبلتنا مجموعةٌ من المجاهدين اللطفاء، فيهم لوثةٌ من الجنون ويدخنون الحشيش، "مشبوهون" كي نسمي الأمور بمسمياتها. طلبوا منا ألّا نقلق، فسوف يستمر الأمر أسبوعاً ثمّ سيتوقف، وأخذونا إلى قاعدتهم.

كانت القاعدة مزرعةً صغيرةً بُنيَت على منصةٍ من التراب المرصوص وسط حقول الكرمة. وبسبب ندرة المياه في تلك المنطقة، حفروا ما يشبه الخندق بعمق مترٍ أو

مترين بين كلّ صفين من الكرمة، كي تدور المياه من دون أن تتبخر. وهكذا، باتت الحقول المتكونة من نحو عشرين من هذه الخنادق في الوقت عينه منحدراً مائياً مضاداً للمدرعات وخطوط خنادق عسكرية، حيث يمكن أن يلتجئ المرء ويثبّت الرشاشات النادرة التي بحوزة المقاتلين (كانت مكانة مطلق الرشاش، وبالتالي عمره، تتصاعد مع عيار السلاح؛ كان الدوشكا، أو عيار ١٢,٧، الأكثر انتشاراً). إذاً، كنّا محميين نسبياً من القصف الجوي في حال لم تقع القنبلة علينا، ومن قذائف الهاون أو المدرعات، ولاسيما أنّ الجنود الروس لم يكونوا يغامرون بأنفسهم أبداً بالابتعاد عن الدبابات. في المقابل، كنّا ضعفاء أمام قذائف "أرغن ستالين" [الكاتيوشا]، وهي منصات صواريخ متعددة تطلَق بكثافة لإغراق مساحة محدودة. القرية المجاورة هي التي تلقت الرشقة، حيث سقط نحو عشرة مدنيين. كان هنالك أيضاً نوعٌ من الملجأ نلتجئ إليه أثناء القصف. كانت الأمور تهدأ ليلاً حتى الخامسة والنصف صباحاً حين يأتي وقت الطائرات التي تقصف محيط الملجأ في حين نتبعثر بين شجيرات الكرمة. كنّا نعود عندما ينتهي القصف، وقد استمرّ الأمر نحو أسبوع. ثمّ في اليوم الأخير حدثت ألعابٌ ناريةٌ هائلة؛ يبدو أنّ الروس كانوا يتخلصون من ذخائرهم (قذائف هاون، صواريخ، قذائف مدفعية) قبل العودة إلى القاعدة، ثمّ توقّف كلّ شيءٍ دفعةً واحدة وتبع ذلك صمتٌ مخيّم. نهض المجاهد القائد وأعلن قائلاً: "انتهى الأمر". شعرنا بالدهشة الشديدة والريبة لكنّه أخذنا إلى حيث كان السوفيات قبل وقتٍ قصير. قال لي أنْ أجمع ما أريده. أتذكّر أنّني عثرت على قسيمة بقيمة ثلاثة روبلات احتفظت بها، تخوّل صاحبها الحصول على الفودكا في المتجر العسكري، وسط ملابس مليئةٍ بالدم وضمادات وقبعاتٍ وستراتٍ عسكرية. ثمّ اهتمّ ذلك القائد، واسمه دارو خان، بإرسالنا إلى باكستان بدايةً على دراجة نارية ثمّ على جمل. رافقنا أحد رجاله إلى باكستان واصطحبنا إلى مكانٍ "آمن". كانت لدينا كالعادة مشكلة التأشيرة. بعد الحرب صار هذا القائد قائداً حربياً محلياً صغيراً وقاطع طريق (كان واضحاً أنّه كان كذلك من قبل). في الواقع، كنّا قد صادفنا المافيا المحلية الصغيرة... بدأ الملا عمر مسيرته باغتيال هذا القائد عام ١٩٩٤ بسبب قيامه بأعمال النهب.

في نهاية المطاف، كان ذلك "اللص" سخياً نوعاً ما تجاهكما!

بالتأكيد. والمكان الآمن المعني، في كيتا، باكستان، كان مكتب شخصٍ يدعى حامد كرزاي. ومن قادنا كان في الواقع مزارعاً لدى عائلة كرزاي. كنّا قد شرحنا له وضعنا وأخبرناه أنّه لم يعد لدينا تأشيرة ولا نستطيع في النتيجة الذهاب إلى الفندق. أحسن كرزاي استقبالنا، بل اصطحبنا إلى المطعم الصيني الوحيد في بيشاور، معتقداً أنّه يدخل السرور إلى قلبنا. لكن واقع الأمر أنّ الطعام الصيني الحلال ليس لذيذاً!

لقد خرجنا سالمَين من بلدٍ يعيش حرباً، من معركة سقط فيها كثيرٌ من القتلى؛ أريد بذلك أن أقول إنّنا رأينا على نحوٍ خاص فلاحين يدفنون الموتى لأنّ المجاهدين، كما الحال عادةً، كانوا مسلحين ويعرفون كيف يُحمون أنفسهم وحفروا خنادق وكانوا يتحركون... أمّا الروس، فيقصفون الأراضي دون أهداف دقيقة، وبطبيعة الحال، كان المدنيون هم الضحايا الرئيسيين. أعتقد أنّه سقط على هذا النحو عددٌ يتراوح بين مئتي وثلاثمئة قتيل في المنطقة التي التجأنا إليها.

إذاً، كان الروس يتصرفون مثل الجيوش التقنية الحديثة: يقصفون الأهداف العدوّة من دون أن يبخلوا بالقنابل، لتجنّب سقوط ضحايا في صفوفهم، لكن دون قتالٍ مباشر، أليس كذلك؟

أجل، في معظم الحالات، لكن ليس دائماً، مثلما تبرهن ذلك تجربة الحرب القاسية الثانية التي عشناها في السنة التالية، عام ١٩٨٥. فقد وصلنا إلى بنجشير عبر الجبل، بعد بضعة أيام من إحدى أشرس الهجمات السوفياتية. لم يحدث سوى هجمتين بهذا العنف في الوادي، وقد تقررت بعد استيلاء مسعود، في أيار/ مايو، على مجموعةٍ من المراكز الحكومية التي كانت تحاصر الوادي. كان مسعود قد بدأ استعادة السيطرة على بنجشير وأسر مئات الأسرى. ثمّ أطلق سراح الجنود لكنّه احتفظ بالضباط لمبادلات "على الطريقة الأفغانية"، أي بالتفاوض مع العائلات كي تحصل على إطلاق سراحٍ المجاهدين الأسرى. كان الأفغان قد بنوا نوعاً من السجن في الهواء الطلق في قاع الوادي، قرب بريان، أبعد ما يمكن عن الروس. وعندما لاحظ الروس أنّ مبعوثي القوات الحكومية يتفاوضون مع مسعود على تحرير الأسرى، قدّروا أنّ ذلك غير مقبولٍ وقرروا محاولةً لعملية كوماندوز لتحرير الأسرى. وقد أخفقت

العملية بالطبع؛ قتل الحراس جميع الأسرى فور أن سمعوا الحوامات قريبة من الأرض، غير أنّ المعارك كانت شديدة العنف، وعراكاً بالأيدي. وبالفعل، أرسل الروس قوات نخبة منقولة بالحوامات إلى منطقة قريبة من معسكرات مسعود. وصلنا بعد ذلك بمدة قصيرة. كانت لا تزال جثثٌ هنا وهناك. ذهبت لأشاهد السجن المذكور، وكانت الجثث قد نُقلت منه لكنّني تمكّنت من التحدث إلى الحراس؛ كانوا قد قتلوا الأسرى بالقنابل اليدوية... كانوا يشعرون بالصدمة، فيتناولون كماً كبيراً من المهدئات (أو مواد أخرى)، وهو سلوكٌ نادرٌ في هذه الحالة. كانت القرى كافة مدمرة، والمنازل التي أقمنا فيها في السابق كومةٌ من الأنقاض.

ماذا عن النساء في الحرب؟

بالنسبة إلى الأفغان، كان هنالك في الواقع ثلاثة أجناس: الرجال والنساء والأجنبيات. كان على الأجنبيات الاختيار بين البقاء مع النساء وارتداء ملابس النساء، أو الذهاب مع الرجال والتصرف مثلهم... كنّ يفضّلن عموماً البقاء مع الرجال لأنّ الجوّ مع النساء كان خانقاً. وهذه أيضاً حال شانتال التي كانت تضع وشاحاً على رأسها وترتدي ملابس الرجال.

سبق لي القول إنّ الأجانب نادراً ما يرون الأفغانيات؛ لم أرَ يوماً امرأةً عند البشتون حتى في عهد الملك. أمّا عند الطاجيك، فكنّ يضعن لفاعاً كبيراً على الرأس؛ كانت تمكن رؤيتهنّ في البساتين أو لدى عبورهنّ من غرفة إلى أخرى، دون التمكن من التحدث إليهنّ، فتوجيه الكلام إليهنّ معيب، إلّا إذا كانت المرأة جدّةً مسنّة... في المقابل، عند الإيماق (Aymaqs)، وهم ناطقون بالفارسية ونصف رحّل وسط أفغانستان، يذهب الرجال صيفاً إلى المراعي الجبلية (أيلق aylaq) وتحرس النساء القرية. لذلك عندما كنّا نصل إلى إحدى هذه القرى الشتوية (كشلق kishlaq)، كانت النساء هنّ اللواتي يستقبلننا ويطبخن لنا ويتحدّثن إلينا قليلاً ريثما يهبط الرجال من المراعي. وهؤلاء النساء هنّ داخل أفغانستان أكثر اللواتي التقيتهنّ حرّيةً. غير أنّ سوء معرفتنا بعالم النساء الأفغانيات يترجم أكثر ممّا يجب بإثبات حالة. إذا كنت لا أراهنّ، هذا لأنهنّ غير موجودات. والحال أنّ شهادات الطبيبات أو الممرضات أو الأنتربولوجيات اللواتي عملن بين

النساء الأفغانيات تظهر أنّهنّ لسن مجرد ضحايا سلبية لمصير يخضعن له، إذ لديهنّ أيضاً نمطٌ خاصٌ بهنّ للمقاومة والفعل. وللتبسيط، كان لدى السوفيات والغربيين في ١٩٧٩ و٢٠٠١ خطابٌ متشابهٌ إلى حدٍّ كبير: يجب تحرير النساء الأفغانيات من القمع، الإقطاعي بالنسبة إلى السوفيات والأصولي بالنسبة إلى الغربيين. لكن ننسى أيضاً أنّ النساء ينتمين إلى المجتمع عينه الذي ينتمي إليه الرجال، رجالهنّ، الأب والابن والزوج، وأنّ المرء لا يحرر أحداً بتدخّلٍ خارجي. والحال أنّ الغربيين والسوفيات على حدٍّ سواء لم يفهموا أبداً أو لم يريدوا فهم العلاقة التي يمكن أن تقيمها النساء مع الدين. فدائماً ما يُنظر إلى هذه العلاقة بوصفها استلاباً، ولاسيما أنّ هذه الأديان المعنية (المسيحية واليهودية والإسلام) هي بطريركيةٌ أنثروبولوجياً، بل حتى ثيولوجياً. هذا هو الخطاب الذي كان يقيمه معادو رجال الدين المسيحي في القرن التاسع عشر (رفض اليسار في فرنسا منح الحق في التصويت للنساء بحجّة أنهنّ يخضعن لنفوذ رجال الدين المسيحي)، ويقيمه معارضو ارتداء الحجاب عام ٢٠٠٤ بحجة أنّ المرأة المحجبة ليس لديها خطابٌ مستقل. وما يزيد أهمية هذه المشكلة أنّ العلمنة تزيد على نحوٍ مفارقٍ وزن النساء في المجتمعات المؤمنة. إنّ ازدواجية الشكل الجنسية (أي واقع أنّ نسبة النساء تفوق نسبة الرجال بين الممارسين المنتظمين للشعائر الدينية وبين الكوادر العلمانية في المجموعة الدينية) قد ظهرت في فرنسا في مطلع القرن التاسع عشر في الكنيسة الكاثوليكية وتفاقمت، في حين أنّني أرى بواكيرها بين المسلمين. إذ يزداد عدد النساء "المناضلات" بين الفئات الأكثر راديكاليةً (بين السلفيين، وكذلك بين اليهود الأرثوذوكس، ناهيك عن تنظيم "القاعدة"). وقلائل هم المؤلفون الذين يهتمون بهذه الظاهرة (ثمة استثناءٌ لافت هي صبا محمود[1] من بيركلي).

كثيراً ما دار الحديث عن المخدرات، لكن بدءاً من ١٩٩٠، على ما يبدو لي، أي بعد الحرب.

أثناء سنوات الحرب – أي من ١٩٨٠ إلى ١٩٨٨، تاريخ آخر رحلاتنا – شهدنا وصول المخدرات، لكن على نحوٍ غير مباشر؛ كان ذلك في الواقع نتيجةً لـ"تحوّل"

1 Saba Mahmood, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte, 2009.

جزءٍ من المجتمع ومن زعماء الحرب الصغار إلى "اللصوصية"، لكن ليس نتيجةً لسياسة تعمدها كبار القادة الأفغان. وعلى نحوٍ ملموس، كان كلّ شيءٍ مجانياً في رحلاتيّ الأولى إلى أفغانستان، ولم أكن أنفق قرشاً واحداً؛ كان الناس يقدّمون إلي الحصان والجمل والغذاء، ويتكبدون مخاطر جسيمة لمساعدتي في عبور الحدود أو المناطق الحكومية، إذ إنّ الأفغان الذين يمررون أجانب كانوا يتعرضون للتعذيب المنهجي. رغم ذلك، وجدت دائماً أدلاء متطوعين عبروا بي صحارى ومضائق وجعلوني أجتاز الدروب خلف معبر القوافل الروسية، غير أنّه كان عليهم بعد عبوري أن يعبروا الطريق بالاتجاه المعاكس ويضاعفوا بذلك مخاطر أسرهم! كان الأمر أخطر بكثيرٍ عليهم ممّا كان عليّ. لكن فور عبور المناطق الخطيرة، كان البلد آمناً ومضيافاً. بدءاً من ١٩٨٥ شهد "التحول إلى اللصوصية" ظهور مجموعات مسلحة جانحة تنهب التجار المحليين والعاملين الأجانب في المجال الإنساني علَى حدٍّ سوَاء. وقدً تطورت هذه المجموعات بطبيعة الحال في المناطق الهامشية، حيث لم يكن أيّ قائدٍ كبيرٍ مستولياً على المنطقة، لكنّها ازدهرت كالفطر بفضل تعفّن الوضع.

الفصل الرابع عشر

الجهاد

هل التقيت جهاديين أجانب ذهبوا ليحاربوا في أفغانستان؟

نعم. كانوا في الآن عينه سلفيين (مناصرين لإسلام معياريّ وحرْفي) وجهاديين (الجهاد لهم فرض عين، وهو ما يرفضه فقهاء الشريعة). معظمهم كانوا من العرب لكنّنا كنّا نجد بينهم أيضاً أتراكاً وأكراداً وبعض الأميركيين السود وغربيين اعتنقوا الإسلام. كانت لديهم نزاهة المتعصبين؛ لم يكونوا يستهدفون المال، بل القبور (لأنّها في رأيهم تمثّل عبادةً للموتى لا تتوافق مع الإسلام) وكذلك يستهدفون الأجانب.

حدث أوّل لقاء بيننا وبين "العرب" في ١٩٨٥. على وجه العموم، كنت أسير متقدّماً قليلاً المجاهدين الذين نسافر معهم (كان ذلك أسهل لأنّ حقيبتي كانت على حصان أو يحملها شاب). أثناء عودتنا من بنجشير عن طريق نورستان وصلت إلى أعلى ممرٍ جبلي، فرأيت رتلاً يتكون من نحو أربعمئة شخص قادمين من الجانب الآخر، يرتدون القبعات الأفغانية وملابس مموهة وأحذيةً عسكريةً ذات شكلٍ موحد، وسراويل منفوخةً ذات لونٍ بنيٍّ فاتح ويحملون بنادق كلاشنيكوف جديدة، وجميعهم يحملون أكياس نوم كان غريباً أنّها زرقاء؛ كانوا يتقدّمون في رتلٍ أحادي، بمسافة نظامية بين الواحد والآخر، كوحدة عسكرية، أي أنّهم لم يكونوا أبداً مثل الأفغان الذين يمشون عموماً في "فوضى". كانوا يمرون أمامي دونما كلمة عندما التفت واحدٌ منهم بعد أن تجاوزني وقال لي بالفرنسية: "ما الذي تفعله هنا؟ عد إلى بلدك

أيها الكافر!" كان جزائرياً... توترت العلاقات بشدةٍ لاحقاً بين الغربيين و"العرب" (الذين يمكن أن يكونوا غربيين اعتنقوا الإسلام)، وبقيت متوترة. في الواقع، كانوا يطلبون من الأفغان المحليين الاختيار بينهم وبيننا. وكانت الجهود كافة تُبذل كيلا تتقاطع طرقنا...

لكن كانت لهذه الحكاية تتمةٌ في لندن بعد نحو عشرين عاماً، في ٢٠٠٦. فقد وجدت نفسي أثناء محاضرةٍ عن "مكافحة التطرف" على المنصة إلى جانب شخصٍ ملتح طويل القامة، قوي البنية، جزائري. قال لي بالفارسية (كان قد نسي الفرنسية): "أنا أعرفك. لقد التقينا في أفغانستان في مكانٍ ما...". حاولنا إعادة تكوين مساراتنا، لكنّنا لم نتمكّن من التيقن بأنّنا تصادفنا حقاً، لأنّني لم أتذكّر وجهه. لكنّه أكّد أنّه شتم فرنسياً على ممرٍّ جبلي، في مسيره نحو الشمال في... ١٩٨٥. كان يدعى عبد الله أنس وكان صهر عبد الله عزام، مؤسس الحركة التي ستصبح "القاعدة". عندما قُتل عزام في ١٩٨٩، كان من المفترض أن يخلفه، لكنّ ابن لادن طرده. لدى عودته إلى الجزائر، أسس مع مناضلين آخرين "الجبهة الإسلامية للإنقاذ". وعندما قمع الجيش تلك الحركة، عاد إلى أفغانستان، إلى صديقه مسعود. شارك في الاستيلاء على كابول في أيار/ مايو ١٩٩٢. وفي ليلة النصر، نام وهو يفكر أنّ "المهمة أُنجزت وقد فزنا بالجهاد..." لكن في اليوم التالي اندلعت المعارك بين فصائل المجاهدين، وعانت المدينة أضراراً في غضون بضعة أشهرٍ فاقت ما عانت منه في عشر سنواتٍ من الحرب السوفياتية. ففكّر: "ما الذي 'أفسد الأمر'؟"

عاش مساراً فكرياً يشبه قليلاً مسار المناضلين الفرنسيين في "اليسار البروليتاري": عدم لوم المؤامرات الأجنبية، بل التساؤل "ما الذي فعلناه؟ ما الذي كانه جنوننا؟" عاد إلى لندن وتابع تعفن الوضع في الجزائر، وحتى إذا لم يكن بالإمكان اتهام "جبهة الإنقاذ" بالمجازر التي ارتكبها الجيش و"الجماعة الإسلامية المسلحة" (GIA)، فقد تساءل عن مسؤوليته بوصفه "جهادياً". وكذلك (ذكّرني ذلك بأمورٍ كثيرة)، تساءل لماذا، في حين أنّ من هم من جيله قد أدركوا في نهاية المطاف ضرورة التفاوض

والحوار (تناقش رفاقه في "جبهة الإنقاذ" عام ١٩٩٣ مع جماعة "سانت إيجيديو"[١] "Sant'Egidio")، تساءل لماذا عاد شبابٌ بعد ١٩٩٥ إلى درب جهادٍ يزداد راديكاليةً، يبلغون العمر عينه الذي كان يبلغه عندما سلك درب أفغانستان (في التاسعة عشرة... مثلي)، ولماذا لا يتمكن من أن ينقل إليهم خبرته، حكمة لم يعثر عليها بل اكتسبها.

لم يكن هنالك كثيرون من أمثاله!

لست أدري، لغياب دراسةٍ حتى الآن تتتبّع مسار هؤلاء المقاتلين بعد انخراطهم، إن بقوا على قيد الحياة. لكنّني أعتقد أنّ مفهوم المسار هذا لدى الجهاديين يتعرض لسوء التقدير، في حين أنّه مقبولٌ تماماً لدى المناضلين من اليمين المتطرف أو اليسار المتطرف في أوروبا. على كلّ حال، تعيدني هذه الحكاية إلى الكونية. عندما أستخدم هذه الكلمة، يردّ عليّ الجميع بالقول: "نعم، لكن العقلية الإسلامية، الجهادية، وما إلى ذلك". المعنى الضمني: الإسلام ذو جوهرٍ نوعي، وهو لن يكون أبداً كونياً. والحال أنّ هذا المسلم المؤمن الذي لم يكن يفوّت أيّ صلاةٍ كان يفكر تماماً مثل أعضاء "اليسار البروليتاري" في ١٩٧٣، إذ كانوا يتساءلون حول الشيوعية وارتباطها بالأنظمة الشمولية. فمن غير الطبيعي أن يؤدّي مشروع تحرّر الشعب والعدالة الاجتماعية إلى فظاعات. ما هي حصتنا من المسؤولية؟ كان ذلك السؤال مشتركاً بين جميع الراديكاليين "السابقين". واليوم، عندما نتساءل عن الفرنسيين الشباب الذين يذهبون إلى سوريا، نجرّم غسيل الدماغ الذي يمارسه واعظون سلفيون غامضون، أو مواقع إنترنت، دون أن نرغب في فهم ضروب منطق التطرف التي ليس فيها ما هو إسلاميٌّ نوعياً.

لم يصبح عبد الله معتدلاً فحسب، بل بات "من مكافحي التطرف" ويشعر أنّ لديه واجباً تجاه الأجيال الجديدة التي تسير على طريق التطرّف: "لقد أُصبت مراتٍ في المعركة، وجسدي مثخنٌ بالندبات، وكان والد زوجتي زعيم المتطوعين العرب؛

١ أسس جماعة سانت إيجيديو في روما عام ١٩٦٨ علمانيٌّ هو أندريا ريكاردي Andrea Riccardi، وانخرطت الجماعة في مكافحة الفقر والإعدام، وكذلك في مساعدة مرضى نقص المناعة المكتسب والمسنين، وفي التربية الشعبية. لكنّها معروفةٌ قبل كلّ شيءٍ بتنظيم لقاءاتٍ دولية بين الأديان وبدورها الوسيط المهم في الخلافات والنزاعات الدولية.

وأثناء تحرير أفغانستان، كنت من مؤسسي 'الجبهة الإسلامية للإنقاذ'...". إذاً، لم يكن وارداً التشكيك في شرعية ذهابه لمقابلة المتطرفين الشباب في مساجد ضواحي لندن وفي وعظه لهم بالعربية وفي أن يشرح لهم أنّه إذا كان الجهاد يبدو مغرياً، سوف ينتهي حتمياً بمأزق، بـ"فشل الإسلام السياسي" إن جاز لي القول. كان قد قرأ كتابي! ووجده صائباً... بقينا صديقين. وهو لا يزال يعيش في لندن وقد تقابلنا مجدداً. قال لي إنّه يرغب في نشر مخطوط عن تجربته بالفرنسية، لأنّه لاحظ أنّ كثيرين من مشاهدي القناة التلفزيونية التي أسسها في لندن يعيشون في فرنسا. جمهوره فرنكفوني، وهم شبابٌ من أصلٍ مغاربي، لكنّه لم يستطع التأثير حقاً في الباكستانيين الشباب في لندن، إذ يجتذبهم "الجهاد" كثيراً.

ذكرنا مراتٍ "القاعدة" وابن لادن، لكنّهم لم يكونوا بعدُ شديدي الحضور في الثمانينيات.

وصل ابن لادن إلى أفغانستان في ١٩٨٦، لكنّ معركته الشهيرة قرب خوست (معركة "عرين الأسد" tanière du lion) عام ١٩٨٧ لم تكن سوى نزاعٍ تأسطر في ما بعد. كان هنالك مكتبٌ قبل ذلك في بيشاور لما تطلَق عليهم تسمية العَرب. كانوا معروفين ويمكن مصادفتهم في المدينة. الرجل الكبير آنذاك هو عبد الله عزام، وهو فلسطيني والمؤسس الحقيقي لما سيصبح "القاعدة". آنذاك، كان ابن لادن معروفاً نوعاً ما بوصفه الشخص الذي يهتم بالأمور اللوجستية؛ كان ينقل الأشخاص - جميعهم منشقون متطرفون من الشرق الأوسط، ثم من المغرب العربي - عبر جدّة، حيث يستقلون الطائرة إلى كراتشي وبصحبتهم تصريح مرورٍ يزوّدهم به مكتب جدة (وبالتالي السعوديون). لم يكن الباكستانيون على علم كاملٍ بالأمر فحسب، بل ساهموا في الأمور اللوجستية. ففي مطار كراتشي، لم يكن الواصلون الجدد بحاجة إلى المرور بمكتب التحقّق شرط أن يرسلوا مباشرةً إلى بيشاور، حيث يجري تولي أمرهم في بيوتٍ تستفيد من نوعٍ من الحصانة الدولية، ثم يعبرون الحدود. وخلافاً لأسطورة واسعة الانتشار، لم تكن CIA تدير ذلك الانتقال، بل السعوديون والأجهزة الباكستانية التي أمضى الأميركيون أكثر من خمسة عشر عاماً لفهم أنّهم يلعبون لعبتهم الخاصة.

هل كان هنالك أوروبيون آخرون غيرك؟

نعم، ولاسيما الأطباء والممرضون من جمعية "أطباء بلا حدود" (MSF) و"الإغاثة الطبية الدولية" (AMI) و"أطباء العالم" (MDM)، رجالاً ونساءً، ثم العاملون في المجال الإنساني والمتعاونون السابقون من "جمعية الصداقة الفرنسية الأفغانية" (Afrane) ومن "جمعية التضامن الدولي" (بإدارة آلان بوانيه Alain Boinet) ومن "وكالة التعاون التقني والتنمية" (Acted) التي أسسها فريدريك روسيل Frédéric Roussel وماري بيير كاليه Marie–Pierre Caley... لقد تعاونت معهم بانتظام من أجل رصد الأماكن الآمنة، ولإجراء مراقبةٍ لاحقة لحدوث مشكلات. بطبيعة الحال، كان هنالك أيضاً صحافيون لكن من نمطٍ شديد الخصوصية، يمكنهم التغيب خمسة عشر يوماً أو شهراً؛ كانوا في معظم الأحيان يعملون لحسابهم الخاص، ومن الجنسيات كافة. كان هنالك أيضاً مصورو حرب ومصورو فيديو. كنّا نجتمع جميعاً في فنادق بيشاور بانتظار التمكّن من العبور إلى الطرف الآخر. يجب أيضاً إضافة العاملين في المجال الإنساني غير الطبيين، ممّن يهتمون بالتنمية والإمداد والتعليم. انتقل العمل الإنساني شيئاً فشيئاً من الهواية إلى الاحتراف في أفغانستان، مع العواقب السلبية كافة التي أمكن أن يؤدي إليها ذلك والتي ستتأجج بين ٢٠٠١ و٢٠١١.

لكن في البداية كانوا مجموعةً من الهواة، من الكسالى، من المغامرين، من المرتزقة المتطوعين... أو مجرد شبانٍ ضجرين. كان يلتقي في أفغانستان خاصة "يساروين" سابقون أصبحوا عاملين في المجال الإنساني (مثل برنار كوشنير)، ومرّوا بالمرحلة المناهضة للشمولية، لكنّهم بقوا "يساروين" في أسلوب حياتهم وأفكارهم، ويصوتون في فرنسا للحزب الاشتراكي. من جانبٍ آخر، كنت تجد المتعصبين لما هو عسكري، القادمين لمحاربة البولشفية، وهم شبانٌ ينتمون إلى هذا الحد أو ذاك لليمين المتطرف، تبهرهم الحرب ورائحة البارود. كما كنت تصادف بعض المجانين، مخبولين معزولين، أشخاصاً ودودين أحياناً، لكنّهم على الأغلب خطيرون لأنّهم مهووسون بالكذب... كنّا نتعرف إلى بعضنا بعضاً من الأحذية، إذ يرتدي اليساروين القدامى "أحذية التخييم القديمة"، ويرتدي المتعصبون لما هو عسكري أحذيةً عسكرية. عندما كان جميع هؤلاء الناس يصلون إلى بيشاور، كنّا

ننظر إلى بعضنا بعضاً بداية بتحدٍّ (مع نظرةٍ سريعةٍ إلى الأحذية)، ثمّ بعد أن نصل إلى أفغانستان، نتبادل المودة في الأغلب الأعم لأنّنا نتعامل مع المجاهدين عينهم، ونأكل الأطعمة عينها ونلتقي الناس عينهم ونواجه المخاطر نفسها، وكان ذلك ينتهي أحياناً بزيجاتٍ مختلطة.

مع مرور الزمن، تمَهْنن العمل الإنساني، وحلّ محلّ الهامشيين أصحابُ شهاداتٍ في الشؤون اللوجستية أو في الإدارة، وخرجت الفقاعة النيوكولونيالية من حضيضها لتستعيد مكانتها في القمة، بسيارات دفع رباعيةٍ ذات تكييفٍ للهواء، ودورٍ (بما في ذلك خدمها)، وسائقين يتكلمون لغتينٍ موظفين لدى أساتذة الجامعات المحلية، ونوادٍ ليلية مع تناول الكحول حتى الثمل يومياً وقنابل عشوائية، ومشاريع تنمويةٍ مزيفةٍ إلى هذا الحد أو ذاك، يتمثل هدفها الوحيد في اقتناص المساعدات وإبراز مجتمعٍ ليس سوى انعكاسٍ لما يحلم الغرب بأن يكون لكنّه لم يكن كذلك أبداً: المساواة بين الجنسين، التنمية الجزئية، التمكين، الفعالية، الاستدامة، في عبادةٍ مشتركةٍ لـ"التقرير السنوي" الذي سيضمن استقراراً لعمل للمبشرين الجدد.

كيف تعرفت إلى "طالبان"؟

في حادثة الواحة، كنّا بمفردنا لأنّ العاملين في المجال الإنساني لم يكونوا حتى ذلك الحين يغطون منطقة قندهار إلا قليلاً جداً لأنّ أهاليها كانوا أقل تمثيلاً في بيشاور. والحال أنّ تلك المنطقة كانت أكبر منطقة لـ"طالبان" آنذاك؛ كانت تسمية "جبهات طالبان" تطلَق على بعض "الجبهات" منذ ذلك الحين. لم يكونوا قد أصبحوا بعد مناهضين للغربيين سياسياً، وفي المدارس التي كان عددها كبيراً جداً في وادي ارغنداب، كان الزائر الغربي يحظى باستقبالٍ لائقٍ جداً. كلّ المعرفة التي أحوزها عن "طالبان" تبدأ هنا، فقد أقمت ونمت في تلك الأماكن، وتناقشت معهم ونظرت في كتبهم وتعليمهم. ظاهرة المدارس الريفية هذه خاصةٌ بالمنطقة، وهي لا توجد في إيران ولا تركيا ولا معظم البلدان العربية. في الواقع، حدث ما يشبه ظاهرة "تبرعم المدارس (المصطلح الصحيح في زراعة البساتين هو "الاستنبات").

ينبغي أن نعلم أنّ المدارس في أفغانستان كانت صوفيةً تقليدياً وكما الحال في

الأخويات، إذا حلّ المريد المفضل محلّ المعلم (عبر زواجه بابنته في معظم الأحيان)، فإنّ آخرين يرحلون مزوّدين بالإجازة لتأسيس مدرسة أخرى على مسافة غير بعيدة؛ مع تكرر الظاهرة، باتت هنالك مع الوقت شبكةٌ كاملةٌ من المدارس يحتفظ كلٌّ منها بذاكرة أنساب سلسلة النقل. لكن عندما يتعلق الأمر بإجراء دراسات عليا، كان يجب الذهاب إلى باكستان، عند الديوبندية[1] الذين ينحدرون من تقليد مديني (دلهي) التجأ إلى الأرياف مع مرور الزمن (بسبب نشاطهم الوعظي أو هرباً من ضغط السلطات الاستعمارية). بدأ الوهّابيون يخترقون أولئك الديوبنديين منذ السبعينيات، أي قبل الحرب، وهم الذين استولوا نهائياً على المؤسسات الديوبندية الكبيرة في الثمانينيات؛ منذ ذلك الحين، أرسلت تلك المؤسسات إلى أفغانستان جيلاً جديداً من البشتون الشباب. أقول "اخترقوا" لكنّ هذه الظاهرة كانت ناجمةً أكثر بكثيرٍ عمّا أصفه في كتاب **الجهل المقدس**: أدت علمنة التعليم الرسمي إلى مفارقةٍ تتمثل في اختفاء كلّ أنماط التعليم الدنيوي من المدارس الدينية (التي لم تكن تستطيع أن "تتابع" المناهج الجديدة كالرياضيات واللغات الغربية والاقتصاد)، ومن ثمّ إلى تركيزٍ على الديني "المحض" الذي يسهم في فصل الديني عن مرتكزه الثقافي والاجتماعي. باختصار: الدنيوة تنتجِ الأصولية.

في أفغانستان، كما قلت قبل قليل، كانت المدارس المحلية الصغيرة في أحيان كثيرة مدارس صوفيةً قديمة. ثمة مفارقةٌ نسيناها، وهي أنّ "طالبان" الأفغان أتوا من الصوفية (هذه هي حال الملّا عمر!). لكنّ الروح الصوفية اختفت بسرعةٍ كبيرةٍ في الثمانينيات في وجه منافسة الوهّابية المتطابقة مع مثال "العرب" في تنظيم "القاعدة"، رغم أنّ "القاعدة" لم يكن يوماً حركةً دينيةً بمعنى أنّه لم يقم يوماً بالوعظ، بل اقتصر على النشاط الجهادي. في تلك المدارس، كان يعيش بخاصةٍ شبابٌ اقتلعتهم الحرب من جذورهم؛ التجأت عائلاتهم إلى باكستان، لكنّهم كانوا يريدون أن يقاتلوا ويدرسوا في الآن عينه. ولذلك، إمّا أن يذهبوا إلى المدارس الباكستانية – الوهّابية – ويحاربوا بنصف دوام، نوعاً ما، وإما أن يذهبوا إلى المدارس الأفغانية التي تحولت إلى قواعد

---

١ مدرسة فكرية سنية منتشرة في باكستان والهند وأفغانستان. وهي أصوليةٌ في قراءتها للنصوص وكانت تروّج وتعلّم في مدارسها إسلاماً تغلب عليه التقليدية والابتعاد عن السياسة.

عسكرية، ولاسيما في جنوب أفغانستان. وقد تحولت تراتبيات تلك المدارس نفسها إلى تراتبيةٍ عسكرية، فهنالك الأمير والأساتذة والطلاب...

ألم يكن جميع الشباب "متدينين"؟

بلى بالتأكيد، لكنّ الشباب المعلمنين الذين أرادوا الدراسة غادروا البلد، لأنّه كان في نظرهم غير قابلٍ للعيش فيه. وقد فضلوا الذهاب إلى إيران أو باكستان للعمل في منظمات غربية غير حكومية، أو الذهاب إلى أوروبا (فرنسا وغيرها) والولايات المتحدة وكندا... في باكستان، كانت المدارس العلمانية (ولا تزال) شبه معدومة، ويجب دفع رسوم للقبول فيها (لم يكن لدى معظم الناس مالٌ لهذا الغرض). أمّا المدارس [التقليدية]، فكانت مجانية، وداخلية (boarding school)، فتقدّم إلى الطالب المسكن والطعام، ولذلك لاقت نجاحاً لدى العائلات التي كانت ترسل الصبيان إليها. في الواقع، كانت تلك المدارس تعمل دون حاجةٍ إلى أموالٍ كثيرة، إذ إنّ رواتب المعلمين فيها كانت منخفضةً، ومنذ السبعينيات بات السعوديون يمولونها أكثر فأكثر. في السابق، حظي الديوبندي لوقتٍ طويل بتمويل شبكات الوجهاء (كانت تلك، كما في كلّ مكان، "أعمال ورعٍ" لمؤمنين أثرياء). وأضيفُ أنّه في جنوب أفغانستان، كانت معظم جبهات المقاومة دينيةً: المدارس هي التي كانت تقدّم تلك الجبهات. أمّا في الشمال، عند الطاجيك، فكان الوضع مختلفاً.

الفصل الخامس عشر

المشهد الأفغاني

لقد نسجت أيضاً طوال هذه السنوات علاقاتٍ مع أجهزة الاستخبارات ووزارات الشؤون الخارجية لبلدانٍ مختلفة...

حدثت تلك العلاقات تلقائياً إلى حدٍّ ما، ولم أسعَ إليها عمداً وبأيّ ثمن. عندما عبرت الحدود أول مرةٍ مع القافلة التي أطلقها برنار هنري ليفي – كانت عملية اتصالٍ كما سبق لي القول – لم نمضِ بعيداً، لكنّ الأمور جرت على ما يرام (آب/ أغسطس ١٩٨٠). بعدها، عاد المشاركون الآخرون إلى فرنسا لتقديم المحاضرات والترويج للعملية والدعاية لها. أمّا أنا، فعدت إلى فندق Deans. كان Deans قصراً فخماً، بأكواخٍ صغيرةٍ تسبق كلاً منها سطيحةٌ بمكانة بهو، وبستائر مائلةٍ إلى الأخضر أو الأحمر لم تتغير منذ رحيل الجيش البريطاني. بعيد عودتي من أفغانستان، خرج جاري في الغرفة إلى سطيحته وقدّم إلي التحية بمرحٍ وسألني من أين أتيت: "من أفغانستان!". "صحيح؟ ما رأيك بكأس ويسكي؟". "أكيد!" في الواقع، كنت أمام العميل البريطاني، رجل من "جهاز الاستخبارات السري" (SAS) الذي تحول إلى MI6، الذي دمّر قبل عشر سنوات رتل رجال العصابات الذين كان من المفترض أن ينقلونا إلى ظفار. وسيقول المهووسون بنظرية المؤامرة إنّ تلك لم تكن مصادفة. بلى، الحياة مصنوعةٌ من المصادفات، حياتي على الأقل.

أتى الأمر في الوقت المناسب لكن لسببٍ آخر غير الأعمال. فلدى عودتنا

من أفغانستان، لم تكن لدينا سوى رغبةٍ واحدة: قضاء وقتٍ ممتع. لم نكن قد شربنا كحولاً منذ بعض الوقت، وكنّا نرغب في تناول طعامٍ غير الخبز المغمس بالزبدة المصفّاة، وكذلك التكلم بالفرنسية أو بالإنكليزية عند الضرورة... واقع الأمر، وقد سبق لي التلميح إلى ذلك، أنّه كانت تنتعش في بيشاور عصبةٌ كاملة: ديبلوماسيون محترفون، صحافيون يبحثون عن الأخبار، أناسٌ من الاستخبارات. هناك فهمت أنّ أولئك الناس يؤدّون في واقع الأمر الوظيفة عينها... هم يريدون قبل كلّ شيء الأخبار "الساخنة"، ولم يكونوا يهتمون بالبقية. من جانبي، وبوصفي باحثاً، لم يكن ذلك ما يشوّقني في المقام الأول؛ كنت أريد "البنيوي"، "الطويل الأجل". لكن بالتعريف كثيراً ما كانت تتوافر لديّ أخبارٌ "ساخنة" كان لها بطبيعة الحال تاريخٌ تبطل بعده (يعادل ٢٤ ساعة، وبعد ذلك لا يعود الصحافيون يهتمون بها). إذاً، في حين أنّني كنت أسعى بالأحرى إلى التعافي وإلى أن آخذ وقتي بعد خروجي من أفغانستان، وجدتُ نفسي في مواجهة دوامةٍ من المتعطشين للأخبار وللسبق الصحافي وللعناوين الكبيرة. كان مركز العالم، أي بيشاور، آلة "التلكس" (حسناً، أعلم أنّ الشباب لم يعودوا يعرفونه)، الموضوعة في البريد المركزي. كان المعنيون يقفون بالدور لإرسال برقياتهم وبطبيعة الحال، إنّ رجل "التلكس"، أكثر الناس معرفةً بالأخبار في بيشاور، كان يعمل للأجهزة المحلية. ذات يوم أمليته نصاً لصحيفة *Le Monde* وأضفت في النهاية رقم هاتفي. رأيته وأنا أنظر من فوق كتفه يضع رقماً آخر وقلت له: "Wrong number!" [رقم خطأ!] فردّ عليّ دون أن يلتفت قائلاً: "No, sir, your number has just changed this morning." [كلا يا سيدي، لقد تغير رقمك هذا الصباح]. كان محقاً بالطبع. ثمة جواسيس يعرفون كيف يعيشون، أو على كلّ حالٍ كيف يتواصلون.

كانت أفغانستان تهمّ أيضاً دجالين ومخبولين يلتقون في بيشاور: أشخاصٌ كانوا يتظاهرون أنّهم جواسيس، وكثيراً ما يكونون مرتبطين بشبكات من اليمين المتطرف، هم في واقع الأمر مهووسون بالكذب. أتذكر خاصة عجوزاً باريسياً من اليمين المتطرف كان يدير رسالة أخبار (newsletter كما يقال اليوم) تقدّم معلومات غريبة، يُزعم أنّها سرية، ويحصل عليها في واقع الأمر من ابن أخٍ أو أختٍ له (اتخذ لنفسه

اسماً حربياً، بكلّ تواضع، هادي) سافرت معه وكان ممثلاً جيداً لهذا الهوس بالكذب. حكى لي أنّه خدم ضابطاً في الجيش الفرنسي الذي طرده بسبب آرائه السياسية. لكنّ كلّ شيءٍ كان من اختراعه: في الواقع، أدين في فرنسا بقضايا تتعلق بالحق العام وكان يرسل إلى عمه أو خاله حكاياتٍ خياليةً عن أفغانستان.

باختصار، لم تكن بمفردك في بيشاور...

لا، كانت بيشاور الثمانينيات معادل بيروت، أو برشلونة أثناء الحرب الأهلية الإسبانية، بسكانٍ كوزموبوليتيين يلتقون في المشرب ويعيشون في قوقعة ويعلقون على آخر الثرثرات ويتوادّون بالضرورة مع الجميع... صدر أخيراً كتابٌ كان لمؤلفه منفذٌ على جميع قادة الأجهزة الفرنسية القدامى[1]. أحدهم، وكان قائد "الإدارة العامة للأمن الخارجي" (DGSE) في إسلام أباد، واسمه ميشيل، صار في وقتٍ معينٍ "الوالد صاحب النزُل" (كما كان يقال في بيوت الشباب الخاصة بـ"الجبهة الشعبية") لجميع العاملين في المجال الإنساني. كانت مائدته مفتوحةً والناس ينامون عنده وكثيرٌ منهم ظلوا أصدقاء له عندما تقاعد لصيد القريدس في كوت دارمور.

كانت عصبةً مشوقة، وكنت جزءاً منها. وكما الحال في أحيان كثيرة، كثيرون من أعضائها لم يكونوا قد وجدوا مكانهم في المجتمع الفرنسي أو لديهم "نقص". كانت تلك أيضاً حال الأطباء الشباب العاملين في المجال الإنساني. أتذكر واحداً منهم قال لي: "أنا هنا أبترُ". لم يكن ليستطيع فعل ذلك في فرنسا، لأنّ الطبيب العام في فرنسا لا يتر؛ يجب أن يكون جراحاً. أمّا في مهمّة إنسانية، فهنالك إعفاءاتٌ ومسؤولياتٌ مهنيةٌ لا يمكن أن تعقَل في فرنسا؛ على سبيلِ المثال، ممرضات، فتياتٌ استثنائياتٌ كنّ سيتعرضن للّجم في فرنسا أو أن يكنّ مرؤوساتٍ لرؤساء أقسامٍ كليي القدرة. أمّا هناك، فكنّ يعملن تحت وابل القنابل وينشئن مستشفياتٍ ويدرّبن ممرضين محليين، ويتلقين اعترافاً من الجميع، بمن فيهم الملتحون، بمركزٍ قائد وهنّ النساء الوحيدات وسط الرجال. كان لمثل هذه الممرضة مستشفاها "الخاص" وتستميت من أجله... كانت المغامرة في متناول كلّ شابٍ وشابة. حتى إذا كان بإمكانهن ذات صباحٍ ما

1 Jean-Christophe Notin, *La Guerre de l'ombre des Français en Afghanistan*, Paris, Fayard, 2011.

أن يوقفن كلّ شيءٍ من أجل الارتباط برجلٍ وإنجاب أطفال... كنّا نراهن مجدداً بعد سنوات في الأقاليم الفرنسية أو أميركا، مستقرات بالمعنى الحرفي للكلمة ومن دون ندم، كأنّ الحياة المتحفظة والهادئة التي بتن يعشنها تجعل السنوات القليلة التي كنّ فيها أميرات أكثر استثنائيةً. أمّا عند الرجال، فكانت الأمور أشدّ تعقيداً، لأنّ العودة إلى حياة أكثر هدوءاً أصعب. حدثت كما قلت حالات انتحارٍ كثيرة، في حين أنّني لم أسمعْ بانتحارٍ بين النساء. أتذكر أحد الانتحارات الأشهر، صديقي مصور الفيديو كريستوف دوبوفيللي Christophe de Ponfilly. بعد أن أنهى فيلمه عن أفغانستان[1] وبات والداً لطفلٍ صغير، أطلق رصاصةً في رأسه. ثمة نحو عشر حوادث من هذا النوع. لكن للقصص المأساوية جمالٌ خاصٌ بها.

على سبيل المثال...

حكاية تلك الشابة البريطانية التي التقيتها في لندن أثناء جولةٍ لدعم أفغانستان: جولييت. كانت ابنة قسيسٍ أصله من الريف الإنكليزي. كانت تتدرب في جمعيةٍ إنسانيةٍ مكرسة لأفغانستان: تهتم بالشؤون اللوجستية، أي ببطاقات الطائرة والقهوة. كان للجمعية مركزٌ في بيشاور يوزع المساعدة الإنسانية في أفغانستان؛ كانت الجمعية تبحث عن أناسٍ ذوي روح قتاليةٍ إلى حدٍّ ما، عسكريين قدامى مثلاً، يرغبون في الذهاب إلى ذلك البلد، وكانت جولييت تفتح البريد وتصنف الترشيحات. لكن ذات يوم وقعوا على نصّابٍ أفرغ الصندوق في غضون ستة أشهرٍ في بيشاور وأثار فوضى عارمةً في العلاقات مع الداخل الأفغاني. كان يجب على وجه السرعة إرسال وسيط. تطوعت جولييت وذهبت إلى بيشاور وبقيت فيها حيويةً وصلبة. التقت آنذاك دومينيك فيرغوس Dominique Vergos، وهو صحافيٌّ فرنسي يكبرها بخمسة عشر عاماً، مغامرٌ حقيقيٌّ ولا يكفّ عن الحركة. تزوجت به وأنجبا طفلاً. لكن بعد أشهر، عشية عيد الميلاد ١٩٨٨، في بيشاور، وبعد أن عاد ثملاً إلى حدٍّ ما، تشاجر معها ونزل إلى الباحة؛ دوّى طلقٌ ناريٌّ ووجدته برصاصة في الرأس. ما الذي كان في وسعها فعله بمفردها مع رضيعٍ وفي مدينةٍ يتصاعد فيها عنفٌ جديدٌ بسبب النزاعات الداخلية

1 *L'Étoile du soldat*, 2006.

التي أدى إليها رحيل الروس؟ كان الجميع يتوقعون أن تعود إلى إنكلترا.

لكنّها لم تفعل. احتلت مكان زوجها الميت، بل ورثت مسدسه، واشترت حصاناً لتتجول بسروال ركوب الخيل في شوارع بيشاور، وأصبحت "boss" [الزعيم] في التراث البريطاني، تضع على رأسها قبعةً كتانيةً وتحمل سوطاً في يدها، ونالت احتراماً شديداً من الأفغان... لأنها كانت تذهب بالفعل إلى أفغانستان. والتقت فيها مصور حربٍ بريطانياً، فتزوجت به وأنجبت معه طفلاً ثانياً قبل أن تتبعه إلى موسكو عندما عُين في تلك المدينة. أسست هناك وكالةً، لكن أثناء الانقلاب الفاشل ضد غورباتشوف، في آب/ أغسطس ١٩٩١، قُتل صحافي غربي وحيد... بالرصاص: زوجها الجديد.

أنت نفسك كنت جزءاً من "عصبة" بيشاور تلك، كما قلت.

في ما يخصني، عندما عدت من أفغانستان بعد قافلة برنار هنري ليفي، كان هنالك رتلٌ تقريباً أمام غرفتي في الفندق بعد لقائي بجاري، في حين أنّني كنت لا شيء على الإطلاق آنذاك: مجرد أستاذ ثانوية في درو، مسافر صيفاً، مجهول في الكتيبة وفي إجازة دون راتب. اعتقدت أنّ لدي ما أقوله، فذهبت بعد ذلك إلى سفارة فرنسا، حيث لم يسمحوا لي بالدخول. سألوني بإلحاحٍ من أنا ولماذا أنا هناك وماذا أريد... وعندما فهموا أنّني أريد التحدث عن أفغانستان، صرّحت لي السكرتيرة الأولى بوضوحٍ شديدٍ بأنّ ذلك لا يهمها. كانت تلك سفارةً هادئةً جداً آنذاك، وتنوي أن تبقى هادئةً. كانت تكتفي بتنظيم احتفالاتها ونشاطاتها الديبلوماسية الاعتيادية. والحال أنّه عندما أُغلقت سفارتنا في كابول ذات يوم، أمرت باريس عناصر السفارة في باكستان بالاهتمام بشؤون أفغانستان، لكن وجب تغيير العاملين جميعاً كي تصبح عمليانية، وقد كانت عملانية.

إذاً، فشلٌ من جانب باريس آنذاك؟

ليس تماماً. ففي حين كنت أنتظر عبثاً أمام باب السفارة والحرارة في الظل تبلغ ٤٢ درجة مئوية، مرّ مصادفةً رجلٌ طويلٌ حليق الرأس. وعندما علم أنّني عائدٌ من أفغانستان، دعاني إلى مكتبه وقدّم إلي كوكا! لم تكن هذه الضيافة متميّزةً مقارنةً

بالإنكليزي الذي قدّم إلي الويسكي مع الثلج (هو إدراكٌ تجريبيٌّ تأكّد في ساندهيرست وسان سير: الضباط البريطانيون يشربون كثيراً والفرنسيون متحفظون للغاية، لكنّني لا أتكلم على صف الضباط)، أو لم تكن احترافيةً جداً. كان قائد "مركز الإدارة العامة للأمن الخارجي". اقترح عليّ أن أكون المراسل المحلي لهذه المؤسسة في بيشاور، لكنّني رفضت، فتطرق إلى موضوعٍ آخر.

كان الروس قد وضعوا للتو قيد العمل قاذفة قنابل من طرازٍ جديد، وأرادت الاستخبارات العسكرية الغربية كافة بالطبع أن تكون أول من يحصل عليها. فقال لي إنّني سأحصل على ٥٠٠٠ دولار إذا جلبت قاذفة القنابل هذه من نوع AS16... عرض عليّ الإنكليزي اقتراحاً من النوع عينه. لكن بعد وقتٍ قصير دعاني الإنكليزي وقال: "بالمناسبة، إذا كان زميلي الفرنسي يريد قاذفة قنابل، قل له إنّ لديّ اثنتين! إذا كنت تريدها، سأعطيك إياها...". كان هادي، المغامر الفرنسي الشاب الذي تحدثت عنه (منتعلاً حذاءً عسكرياً بطبيعة الحال)، هو الذي باعه إياها بعد أن اشتراها من أفغانٍ اشتروها على الأرجح من جنودٍ سوفيات لحاجةٍ إلى الفودكا أو الحشيش. كان هذا أيضاً "المشهد الأفغاني"!

لكنّ كلامك يقدّم صورةً غريبةً عن الأجهزة السرية.

لا يمكن الحديث عن أفغانستان دون أن تواجهنا مجموعةٌ من النظريات الحاسمة التي كثيراً ما تتسم بـ"جنون الارتياب" حول دور الأجهزة السرية، ولاسيما "وكالة الاستخبارات المركزية" (سوف تتأجج هذه النظريات بالطبع بفعل نظريات المؤامرة المرتبطة بالحادي عشر من أيلول/ سبتمبر). حُكي خاصة (ولا يزال يحكى) أنّ "وكالة الاستخبارات المركزية" أسست "القاعدة"، أو على الأقل موّلتها، وهذا غير صحيح. فإذا ما نظرنا إلى الوضع ميدانياً، ما يثير الدهشة – آنذاك على كلّ حالٍ لأنّ الأمور تغيرت – هو قلة احترافية الأجهزة (التي كثيراً ما ترافقت ببيروقراطية شديدة)، وحذرها المرتبط بالخوف من فضيحةٍ محتملة، لا، بل عدم تناسق الفعل؛ يمكن تفسير ذلك، من بين أمورٍ أخرى، بالتفاوتٍ في كلّ جهازٍ بين الميدانيين، وبين المحللين وأصحاب القرار في المركز، فهؤلاء يرتابون بالأوائل ويضعون التصورات انطلاقاً من الأحكام المسبقة وضغوطات "البيت" أكثر ممّا يضعونها انطلاقاً من تعقيد الوضع في

الميدان. مثلاً، سوف يعاني مسعود من تصنيف قسم النشاط في "الإدارة العامة للأمن الخارجي" له أنّه "أصوليٌّ قريبٌ من إيران"، لأنّه كان عضواً في حزبٍ وُلد من حراك "الإخوان المسلمون"، وكذلك لأنّه متحدث بالفارسية (مثل الإيرانيين)، في حين أنّ هنالك عداوةً عميقةً بين "الإخوان" والإيرانيين.

بالفعل، لا تكمن المشكلة في جمع المعلومات بقدر ما تكمن في تحليلها. والحال أنّ الأجهزة كافة التي عرفتها تحظر ذهاب المحلل إلى الميدان. فهو يعمل انطلاقاً من تقارير كتبها غيره ويقدّم ورقته إلى رئيسه المباشر الذي يجب عليه أن يضعها في معتقدات المؤسسة ويحرص قبل كلّ شيءٍ ليس على فهم الميدان، بل على تماسك عقيدة الوكالة، حيث يجب على المعلومة أن تعزّز في الواقع الافتراضات المسبقة للبيت. الصورة الهزلية هي على سبيل المثال الهذيان التأويلي للقاضي جان لوي بروغيير Jean-Louis Bruguière الذي كان يسعى على الدوام لتعزيز خطابه العام، الأيديولوجي بشدة، بدلاً من فهم ما يجري. لكنّ الأجهزة تعدّ في صفوفها محترفين ممتازين في الميدان. حسناً، يجب أيضاً إضافة مزاجيات مدهشة، مثل صديقي روبرت باير Robert Baer، رئيس مركز "الاستخبارات المركزية" في دوشنبه عندما كنت هناك؛ يكفي أن نقرأ كتبه. كان "الديبلوماسي" الأميركي الوحيد الذي يقطن خارج المساحة الآمنة في السفارة؛ ذات صباح، استيقظ ليجد نفسه بردانا حقاً، فبحث عن الغطاء لكنّه لم يجد شيئاً. فتح عيناً فرأى السماء فوقه: كانت قنبلةٌ قد أزالت السقف، لكنّه كان ثملاً إلى درجة أنّه لم يشعر بشيء. بعد سنتين، عُين في كردستان العراقية وأوقفه "مكتب التحقيقات الفيدرالي" (FBI) لأنّه شارك في محاولة اغتيال رئيس دولةٍ أجنبية: صدّام حسين الذي سيسلّمه مشغّلوه للإعدام بعد عشر سنوات. يجب على الموظّف ألّا يكون أبداً على حقٍّ قبل الأوان.

توجد أدبياتٌ ممتازةٌ عن الأجهزة السرية لكنّها تتخذ صورة روايات من تلك التي كتبها غراهام غرين Graham Greene إلى تلك التي كتبها جون لوكاريه (من دون أن ننسى بيرسي كمب Percy Kemp الممتاز). تجب قراءة تلك الأدبيات قبل التحدث عن الإستراتيجيات السرية الكبيرة!

هل تعتقد أنّك ستساهم ذات يومٍ في هذه الأدبيات؟

لا يزال الوقت مبكراً لقول ذلك. لكنّني أستطيع أن أقصّ حكايةً، فأنا أحبّ قصّ الحكايات. بعد شهرين من احتجاز آلان غييو، في آب/ أغسطس ١٩٨٧، لاحظت "الإدارة العامة للأمن الخارجي" أنّ العنوان الموجود على جواز سفره هو عنواني، في درو. وبالفعل، عندما أراد آلان تجديد جواز سفره، جادل موظفٌ صغيرٌ باريسي متحمس، بحجة "تعميم باسكوا" (Pasqua) حول ضرورة إثبات المرء لجنسيته الفرنسية، في واقع أنّ آلان وُلد في هايفونغ ليطالبه بأن يقدّم هو نفسه إثبات كونه فرنسياً. لم يفده في شيءٍ أنّ أباه كان في الجيش الفرنسي برتبة عقيد، ولا أنّ أمّه قُتلت في ساحة الشرف على يد الجيش الياباني، ولا أنّه هو نفسه كان من ممّن تتولّى الأمّة رعايتهم؛ العينان المبطنتان نوعاً ما تؤديان إلى الشك. صفق آلان الباب في وجه ذلك الموظف. والحال أنّ السيدة في السجل المدني في درو أبدت تحضّراً أكبر وقبلت، بوساطة شهادة إيواءٍ قدّمتُها، أن تمنحه جواز سفر.

استُدعيت إلى مقر "الأمانة العامة للدفاع الوطني" حيث شرحوا لي أنّ المخابرات السوفياتية ستتنصت عليّ، وربما فعلت ذلك أصلاً. تساءلت لماذا يمكن أن يقوم الروس بمثل هذه المخاطرة. إذ ما الذي يمكن أن يعلموه من مثل هذا التنصت؟ لكنّ الإدارة كانت متشددة: الروسي يتنصت إلى حدٍّ كبير! فتقرّر أن يُرسَل إليّ فريقٌ متخصص، من الفرق التي "تنظّف" السفارات الفرنسية في الخارج، للتأكد من خطي ومن بيتي. بطبيعة الحال، وعدتُ بالتكتم الشديد بقدر ما تمنيت عليهم أن يتكتموا هم. كان من المفترض أن يأتوا صباح الإثنين؛ كنّا في مطلع تشرين الأول/ أكتوبر. لكن مساء الأحد، أتى إلى البيت أحد أقاربي، وهو مجسّمٌ نوعاً ما لشخصية سيرافان لامبيون Séraphin Lampion (لا، لن نضع حاشيةً أسفل الصفحة) ورفض أيّ برنامجٍ بديلٍ يمكن أن يبعده صباح الإثنين.

فور استيقاظه، وضعته في آخر الحديقة مع فنجان قهوة لذيذة؛ كان الجو جميلاً ولطيفاً. أخبرته بأنّ فريقاً من شركة الاتصالات الفرنسية سيأتي للتأكد من خطي الهاتفيّ الذي لا يعمل جيداً. في التاسعة صباحاً، رنّ جرس الباب ودخل أربعة أشخاص، كل منهم يشبه جاك بالمر Jack Palmer بعمرٍ مختلف، مع حقائب معدنية. استقروا ونشروا

معداتهم. أثناء تحضير القهوة، شممت رائحةً مألوفةً وواخزةً تصل إلى المطبخ. كان القريب في قاع الحديقة ينفث دخان لفافة حشيشٍ ضخمة وينظر عبر النوافذ المفتوحة على مصراعيها. سارعت لأقدّم القهوة إليه كيلا يتحرك، لكنّه كان قد أصبح أصلاً في حالةٍ لا تسمح له بذلك. "اسمع يا أوليفييه، هؤلاء الناس ليسوا من شركة الاتصالات الفرنسية؛ أنا أعلم، فقد عملت في تلك الشركة". عدت داخل المنزل وكانت الهواتف مفكوكةً وأحد الأشخاص يقف على سلّم يتفقد الجدران بصفيحة معدنية. ألقيت نظرةً إلى الحديقة: كان القريب قد أشعل لفافةً ثانية وصار يمجّ منها مثلما يفعل المرء لإفراغ زورقٍ يكاد يغرق. كانت غمامةٌ شهيةٌ ورقيقةٌ قد غزت الطابق الأرضي كلّه، مدفوعةً بالنسمة الخريفية، وبدأت بهدوءٍ تشقّ طريقها نحو بيت الدرج. خشيت من رد فعل الموظفين. هل سيستاؤون أو سيخضع سلكوهم لتعديلات لا تنص عليها التعليمات؟ كنت أميل إلى الفرضية الثانية عندما أخبرني الموظف الواقف على السلم أنه وجد أثراً معدنياً مشبوهاً على جدار البيت. سألته بشيءٍ من القلق: "ما الذي ستفعلونه؟" فردّ: "سوف نفتح الحائط بالطبع، لكن لا تقلق، سوف نسده قبل أن نذهب!"

ذهبت مجدداً إلى قاع الحديقة لمحاولة وضع حدٍّ للحريق. كان قريبي يقوم بحركاتٍ كبيرةٍ بهياجٍ شديد ليطلب مني أن أكون قربه تماماً ثم وشوشني قائلاً: "أوليفييه، أنا أعرف ما يفعله هؤلاء الشباب، فهم لا يشبهون العاملين في شركة الاتصالات. أقسم لك أنني لست مصاباً برهاب الارتياب، أقسم لك، انتبه... إنّهم يضعون منظومة تنصّت!"

لقد وضعتك تجربتك الأفغانية في عالم آخر: عالم "صنّاع القرار" وصنّاع الرأي. كيف يمكن إدارة ذلك إذا أراد المرء أن يبقى مثقفاً وباحثاً (وهل كنت تريد حقاً أن تبقى باحثاً)؟

هنالك أسطورةٌ مزدوجة بصدد "صانع القرار" من جانب، و"الخبير" من جانبٍ آخر. فإنّ وضعهما مقابل بعضهما بعضاً أو الجمع بينهما يخفي واقع أنّ صانع القرار لا يعلم ما هو الأمر الذي يتخذ القرار بشأنه، في حين أنّ الخبير لا يعلم ما يعنيه اتخاذ القرار.

لطالما كنت بالحدس مشككاً في قدرة باحثٍ، بل حتى خبير، على التأثير في

اتخاذ القرار. لقد سمح لي هذا التعاون قبل كلّ شيءٍ بتمويل رحلاتي، وبممارسة الضغط من أجل أصدقائي الأفغان، لكنّه كذلك وعلى نحوٍ متزايدٍ سمح لي بمراقبة ظواهر تشكيل سياسة في القمة وفي مجال اتخاذ القرار، والعمل على هذه الظواهر. ففي الحقيقة، يوجد تفاعلٌ عميقٌ بين التصور والفعل والواقع الميداني. لا يتعلق الأمر بمراقبة ظاهرةٍ والاستجابة لها، ما يمكن أن يمنح الخبير الدور الجميل. لأنّ رد فعل السياسات يسهم في تعديل الميدان. هكذا، استند الإفراط في تقييم القوة السوفياتية في الغرب بين ١٩٨١ و١٩٨٦ إلى خطأٍ في التحليل، لكنّه ساهم في انهيار الاتحاد السوفياتي من الداخل (وللمفارقة، بصورةٍ سلمية). كان التحليل الأميركي الذي خلُص إلى ضرورة غزو العراق عام ٢٠٠٣ جنونياً، لكنّه سمح عبر لعب لعبة إيران بإعادة العراق إلى دائرة الأمم، وكذلك بالفصل بين جيوستراتيجية الشرق الأوسط والنزاع الإسرائيلي-الفلسطيني، وكان هذا الفصل أحد أهداف إدارة بوش. تطرّق سجالٌ كبيرٌ آخر إلى "الإسلام المعتدل"، وإلى رفض أن يعَدّ التطرف الإسلامي التعبير المنطقي الوحيد عن التصور الإسلامي للسياسي، ولسوء الحظ، هذا هو الرأي المسيطر. لم ينجح التصور بسبب الثورة الإسلامية في إيران ولاحقاً "القاعدة"، فلم يتمكن الغرب يوماً من التفكير في ما يمكن أن يكون بديلاً سياسياً عن الدكتاتوريات الفاسدة في العالم الإسلامي وأسلوباً لإعادة إدماج المرجعية الدينية في إطارٍ ديموقراطي.

أنت تذكر هنا المسائل "النظرية". لكن عملياً، ما الذي يحدث، كيف يتوجه الطلب؟

في الواقع، وبصورةٍ مستقلةٍ عن النتائج، لقد سمح لي الطلب مني أن أكون مستشاراً أو محاضراً أو خبيراً بإجراء رحلاتٍ داخل الرحلة الكبرى. أحببت كثيراً تلك المرحلة من ١٩٨١ إلى ١٩٨٩ لأنّني فور عودتي من أفغانستان كنت أقصد وجهاتٍ أكثر هدوءاً: محاضرات دعم في الأقاليم أو في الخارج، ندوات، لقاءات دولية، مؤتمرات "رفيعة المستوى"، مثل دعوتي الأولى عام ١٩٨٨ لحضور مؤتمر بيلدربيرغ في تيرول النمساوية. وعلى طراز Objectif Lune [الهدف القمر]، وجدت نفسي في طائرةٍ نفاثةٍ صغيرةٍ تهبط في الضباب في إنسبروك حيث استقبلتني فوراً مجموعة سيارات Limousine سوداء بقدر سواد البزات الرسمية التي يرتديها مدعوّون غامضون

ظهروا من ضبابٍ آخر: لقد انزلقنا في غاباتٍ من شجر الصنوبر يحرسها صيادون من جبال الألب مختبئون مثلما يختبئ قديسو عيد الميلاد الصغار خلف الجذوع التي لم يزُل الثلج عنها. هكذا جلتُ أوروبا كلها، ثمّ الولايات المتحدة. استقدمني مترجمي الإيطالي إلى جنوة، وذهبت إلى لوزان ولندن وأثينا، لكن كذلك إلى أودين ومونس ولاشو دوفون وأورليان وبلوا. أحياناً للتحدث أمام "أشخاصٍ مهمّين"، وأحياناً في الريف، في القرى، في أنديةٍ محليةٍ صغيرة، في جمعيات دعم... كنت أنتقل من كيسنجر إلى مزارعٍ في منطقة أوت سون ويبقى خطابي كما هو. قدّمت محاضرةً في فوج المشاة الجبليّ السادس في منطقة فاليه، آخر فوجٍ في الغرب لديه بغالٌ ريفية، وكانوا يرغبون في معرفة كيف يستخدم الأفغان البغال لنقل الذخائر في أعالي الجبال. الجواب: هم يفضّلون الخيول، ما يظهِر أنّ نظرية "الطرف الفاعل العقلاني" هي اختراعٌ لاقتصاديين كسلانين. الرد ضمن الرد: أنا أيضاً أفضّل الخيول، حتى إذا كان المرء لا يعرف على ارتفاع ٤٥٠٠ متر من يحمل من. أمضيت أسبوعاً في فوج المشاة الكيبيكي الثاني والعشرين للتحدث هذه المرة عن كيفية قتال الروس في الثلج: هم لا يحاربون أبداً شتاءً، فهم ليسوا مجانين! كذلك، قدّمت محاضراتٍ في مدن أقاليم فرنسا لدعم وتمويل التدخل الإنساني.

نظراً إلى سياق تلك السنوات، الأميركيون هم رغم كلّ شيءٍ من طلبوك بشدة، أليس كذلك؟

في البداية، كان السجال داخلياً في الولايات المتحدة، ولذا كان الضغط سياسياً بشدة؛ كان الأمر يتعلق قبل كلّ شيءٍ بإقناع الإدارة بزيادة المساعدة التسليحية (آنذاك، تعلّق الأمر بصواريخ Stinger). فالتقيت حينذاك أناساً لم أكن لأخالطهم قبل. على سبيل المثال، تواصلت مع اليمين الصرف والمتشدد في الحزب الجمهوري – على يمين ريغان: مجانين متحمسين، رعاة بقر معادين للشيوعية أو متبجحين عاجزين، مثل تشارلي ويلسون Charlie Wilson، السيناتور الديموقراطي عن تكساس. لكنّني التقيت أيضاً اليسار الديموقراطي والمناصر للعالم الثالث. سوف ألتقي من جديدٍ بعد خمسة عشر عاماً قسماً من معارفي الأميركيين، بعد أن أصبحوا أعمدة مجموعة المحافظين الجدد، على درب الحرب دائماً. أمّا في فرنسا، اليمين المتطرف الجديد،

يمين "الجبهة الوطنية"، فكان على العكس معادياً لأفغانستان إلى حدٍّ ما، لأنّه يفضّل شيوعية المحاربين البيض ضد المسلمين. من جانبٍ آخر، لن تتأخر هذه الشيوعية على كلّ حال في الانتقال من الأحمر إلى البني: في البلقان، سيجد اليمين المتطرف في التسعينيات انشقاقه المفضّل، أي انشقاق الأنظمة القومية التسلطية المكافحة ضدّ المسلمين المفترضين. لكنّنا عملنا أيضاً في فرنسا مع اليمين التقليدي بقدر ما عملنا مع اليسار المناهض للشمولية. كانوا أناساً مثل جان فرانسوا دونيو Jean-François Deniau الذي كان ساحراً لكنّه كان أحياناً متحمساً نوعاً ما. أتذكّر أنّه كان يتجوّل في باريس مع مسدسٍ في سرواله (يحمله نوعاً ما مثلما يُحمل الخنجر اليمني) لأنّه كان يعتقد أنّ المخابرات السوفياتية تهدده. كان ذلك يجعله أكثر شباباً. ثمّ كان هنالك بالطبع برنار هنري ليفي... كنّا نحتاج إلى أولئك "النجوم" كي يفتحوا لنا الأبواب ويؤثّروا في وسائل الإعلام. في المقابل، كانوا يبنون لأنفسهم شخصية صاحب روح قتالية عبر التحدث عن مغامرات منمّقة قليلاً.

هل كانوا يثيرون حفيظتك؟

لا، ليس حقاً. لقد كنّا، أهل الميدان، نفضّل أن نتركهم يحكون حكاياتهم: كان لدينا نوعٌ من الاتفاق مع شخصياتٍ عامة لأنّنا نحتاج إليها، لكنّنا كنّا نرى في الوقت عينه الكواليس... لم يلتقِ برنار هنري ليفي مسعود أبداً أثناء الحرب، لكنّه قال ما يدفع إلى الاعتقاد أنّه التقاه (حدث اللقاء بالفعل لاحقاً في أفغانستان). كنّا نتركه يحكي، بل نقدّم إليه "الوقود" لهذه السرديات. رأيت أيضاً فرقاً تلفزيونية تزيّف صوراً حربية لأنّها لم تصبر لانتظار هجوم (لم يكن أيٌّ من المجاهدين المحليين يتمناه على كلّ حال)، أو لأنّ العملية حدثت ليلاً، فالتصوير لن يكون جيداً. أعترف أنّني نفسي شاركت في هذا التزييف بمجرد الترجمة، أو العكس. ففي واقع الأمر، إن كان صحيحاً أنّ السوفيات يهاجمون، فلماذا انتظار الارتباط غير المحتمل بين مثل هذا الهجوم ووجود فريق تلفزيوني لا يستطيع البقاء أكثر من يومين في الميدان ويتطلّب، مثلما فعلتُ في ميمنة، أن نظهر له الحرب، أي دماً وقتلى؟ في آب/ أغسطس ١٩٨١، قرب المعابر الضيقة في سروبي، كنت أترجم لفريقٍ إنكليزيٍّ صغير يطالب بتصوير الهجوم على حصن

قبل الخامسة مساءً (من أجل الضوء)، فلم أذكر لهم في اليوم التالي أنّ الهجوم (الذي حدث حقاً لكنّه "فشل") كان مزيفاً بالكامل وتم ترتيبه بالتواطؤ مع حامية الحصن. كلّ ذلك على خلفية تهريب صغير كانت الحامية "الشيوعية" الصغيرة تتقاسم فيه مخزونها من الأسلحة والذخائر مع المجاهدين الذين يقدّمون إلى الحامية الفواكه المجففة، وربما أشياء أخرى.

رغم ذلك، التمست مراكز الأبحاث وصانعو القرار جدياً آراءك وتحليلاتك، أليس كذلك؟

تكمن المشكلة في تحديد نطاق الجدّي. مراكز الأبحاث جزءٌ من مشهد أكثر شمولاً: مشهد القرار السياسي. لكنّها عرفت توسعاً كبيراً في تلك الحقبة، أو بالأحرى بدءاً من السبعينيات.

ارتبط هذا التوسع بالتعديلات في صورة المثقف (الانتقال إلى الخبير) وبصورة إنتاج المعرفة وإيصالها. بدأ ذلك في الولايات المتحدة أثناء الحرب العالمية الثانية: كيف يمكن استخدام المعارف الجامعية عملياً؟ حدث ذلك آنذاك في إطار نضالٍ (مناهضة النازية) انضمّ إليه أغلب المثقفين. ولذلك السبب، يُخلط بين أمرين: مشروعية الصراع وراهنية مشاركة الجامعيين في سياسة خاصة بالدولة. ألا يكون التعاون مع أحد أجهزة الدولة مشروعاً إلّا إذا وضع المثقف معرفته في خدمة قضية سياسية عادلة (لكن من يعرّف الصائب سياسياً إن لم يكن الفرد المعني؟)، أو يجب الابتعاد عن أيّ تورط بين البحث الجامعي والسياسة التي هي بالضرورة أيديولوجية أو حزبية؟ يوجد في فرنسا على كلّ حال تقليدٌ قديمٌ لانتماء المثقفين الحزبي (إلى اليسار عموماً، لكن من دون الاقتصار عليه)، لكنّ السؤال لا يزال مطروحاً: عندما يتحول المثقف إلى خبير ويتوقف عن تحديد غاية النشاط للاكتفاء بالإجراءات، ألا يخون وظيفته بوصفه "متعلماً"؟ إذاً، ليست المسألة تجنب السياسة – جميع المثقفين يمارسونها – بل ترك السياسي يقرّر غاية النشاط أو تجنّب تركه يفعل، أولاً، ثمّ اتخاذ إجراءات تحكم تدخّل المثقف في السياسة.

لقد تعلّمت أن أصنع "نتاج مراكز الأبحاث": تحليلات عميقة في بضع صفحات، تقترح خلاصات أو توصياتٍ فوريةً على السياسيين، أي أنّني فعلت ما لا يعرف

الجامعيون عموماً فعله. هم يستطيعون تقديم تحليلاتٍ سياسيةً ممتازةً عن وضعٍ ما لكنّهم عاجزون عن تقديم توصياتٍ للأشهر الستة التالية. والمفارقة أنّهم ينتجون من أجل السياسيين خطاباً معيارياً وإرادوياً يكون أحياناً عاطفياً جداً، غير أنّ صانعي القرار لا يستطيعون الاستفادة منه فوراً (الحال أنّ للزمن أهمية). على سبيل المثال، "يجب حلّ النزاع الإسرائيلي-الفلسطيني لتجنب تشدد الضواحي". هذه هي كلّ مشكلة تحوّل الخبرة الجامعية إلى ممارسة حكومية. من جانبي، تواصلت مع وزارة الشؤون الخارجية أو الدفاع، لكنّ ذلك لا يختلف بالنسبة إلى سياسة المدينة والتقارير حول أزمة الضواحي: ما هي السياسة الملموسة الواجب انتهاجها على المدى القصير؟ كان عملي يتمثل أساساً في المشاركة في اجتماعاتٍ متنوعة وملاحظاتٍ يجب كتابتها في أمدية زمنية دقيقة نوعاً ما (كتبت مئتي تقريرٍ على مدى عشرين سنة لـ"مركز التحليل والتوقع"). بطبيعة الحال، ثمة عملٌ مثيرٌ للانتباه يمكن فعله انطلاقاً من هذه الملاحظات لإدراك راهنيتها، ومعرفة هل أخطأت، وأين، وفي أيّ سياق.

في الواقع، توجد ثلاثة سلوكات ممكنة أمام طلب الخبرة: التجنب (البقاء أنقياء) والمجاملة (فعل ما ينتظرونه منك) والإدارة مع النأي بالنفس (إتقان استخدام المعلومات التي نقدّمها، ما يعني على نحو مفارق مزيداً من التورط في القرار السياسي).

بما أنّني لا أراك في النقاء ولا المجاملة، قدّم إلينا مثالاً عن "الإدارة مع النأي بالنفس".

التجربة هي التي ساعدتني في تحرير ما سأطلق عليه لاحقاً تسمية "القاعدة الذهبية". إنها ظاهرياً مجرد طرفة لكنّها تطرح مشكلاتٍ عميقة. في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٥، وفي حين لم أكد أُعرف كخبيرٍ بأفغانستان، دعاني البروفيسور نداف صفران Nadav Safran، مدير "مركز هارفرد لدراسات الشرق الأوسط"، لمؤتمرٍ كبيرٍ عن النزعة الإسلامية. طلب مني تقديم حالة أفغانستان مع مرشدي في الولايات المتحدة، لويس دوبري Louis Dupree، وهو زميلٌ أكبر مني بكثير، إلى جانب متخصصين عرب في النزعة الإسلامية، مصري وعراقي وإيراني، وغيرهم. كان ذلك مهماً لي، لأنّها كانت المرة الأولى التي أُدعى فيها إلى الولايات المتحدة للتحدث في إطارٍ جامعي، وكانت هارفرد حلم كلّ خرّيجٍ أكاديمي. ثمّ إنّ تلك الدعوة وفرت لي بطاقة طائرةٍ عبر

الأطلسي، وهي لم تكن رخيصة الثمن آنذاك (في المقابل، لم يكن هنالك أجر). قبل أن أذهب، استفدت من الدعوة لترتيب مواعيد أخرى ومحاضرات أخرى في الجامعات الأميركية. كنت قد قُبلت قبل ذلك بوقت قصير في "المركز الوطني للأبحاث العلمية" وكان ينبغي أن أنطلق في المجال الجامعي!

كان من المفترض أن أسافر يوم الأحد، لكن السبت، في الثانية عشرة ليلاً، تلقيت اتصالاً من صفران الذي أعلن لي أنّ كثيرين من زملائي العرب ألغوا حضورهم لأنّ "وكالة الاستخبارات المركزية الأميركية" تموّل جزئياً ذلك المؤتمر. قال لي إنّ بإمكاني ألّا آتي. سألته هل المؤتمر قد أُلغي، فردّ قائلاً: "أبداً! لكنّني ملزمٌ قانونياً إعلامكَ بوجود هذا التمويل، ومن حقك رفض المجيء". راودتني نفسي بإلغاء ذهابي بسبب الصورة التي ستلتصق بي بفعل هذا الحضور، لكنّ لويس دوبري الذي تطوّع في السابعة عشرة من عمره في سلك المظليين أثناء حملة المحيط الهادي عام ١٩٤٤ والمستفيد من منحة الجنود الأميركيين في برنستون عام ١٩٤٦ (الذي يقال أنّه اختار مواضيع دراسته الثلاثة - أفغانستان والأنثروبولوجيا وعلم الآثار - متوقفاً عند الترتيب الأبجدي للدروس المقترحة، ما يعادل حقاً اهتمامي باللغة الغجرية) كان قد أصبح جامعياً عجوزاً وذا روح قتالية في أفغانستان، وأستاذاً جامعياً، وهذا اللقب الأخير لا يفسد شيئاً، إضافةً إلى أنه لم يلغِ مشاركته. إذاً، قررت أن أذهب وأسلّم نفسي لهذا الحَكيم والعتيق. فور وصولي، الَتقينا أمام فنجانٍ من الكرتون مليءٍ بقهوة حارقة سيئة الطعم. كان غاضباً بسبب الوضع الذي أدت إليه مشاركة "الاستخبارات المركزية الأميركية" وأدّت إلى تظاهر الطلاب، لكنّه قرّر الذهاب، كما قال لي، للتعبير عن رأيه حول هذه المسألة. واقترح عليّ أن أصحبه؛ سيتكلم في حين سأبقى صامتاً (كانت لغتي الإنكليزية ضعيفةً جداً آنذاك). إذاً، عقد مؤتمراً صحافياً ارتجالياً، وبقيت إلى جانبه بتعليمات تقضي بأن أهزّ برأسي إشارةً إلى اقتناعي كلما مدّ يده إلى الأمام. أعلن في الوقت عينه جهله بأنّ الوكالة تموّل الحدث، وأنه لا يهتم تماماً بذلك الأمر، لأنّ الحدث كان عامّاً على كلّ حال، لكنّه أعلن أيضاً سروره البالغ لأنّ عناصر (spooks) الوكالة حاضرون في الصالة، إذ ستسنح لهم الفرصة أخيراً لسماع الناس "الذين يعرفون عمّا يتكلّمون"، وسيتمكنون من المساهمة في أن تروّج الوكالة لأمور معتبرة وذكية

بدلاً من الترويج للأيديولوجيا والرهاب. إذاً، أهلاً بـ"وكالة الاستخبارات الأميركية"! "سوف أقول لكم ما هو رأيي في السياسة الأميركية في أفغانستان!"، فضلاً عن ذلك كنت أوافق على رأيه. لقد كان حكيماً: كان يعلم أنّنا مهما قلنا أو تجنّبنا سنكون على الدوام موضع شبهة، أينما ذهبنا، عندما نعمل لجهاز استخبارات. إذاً، ليس مهماً أن نتخذ احتياطات عديمة النفع. ثمة فحسب قاعدةٌ ذهبيةٌ يجب احترامها: التحدث مع الجميع وقول الكلام عينه للجميع، وكتابة ونشر كلّ ما نفكر فيه، أي باختصار: أن نكون علنيين في رأينا دون البحث عن نقاء ما في مخالطاتنا (لأننا لا نستطيع أبداً التحكم فيها)، والانقضاض. لقد أفادتني هذه القاعدة كبوصلة لبقية مساري المهني.

لقد كان محقاً بالطبع: عندما نكون موضع شك لا فائدةً من الإنكار. في أواخر الثمانينيات، كان من المفترض أن أذهب إلى إيران مع زميلٍ فرنسي، متخصص عظيم في اللغة والثقافة الفارسيتين، علّامة حقيقي غير مرتبطٍ بالسياسة. حصلت على تأشيرتي لكنّه لم يحصل عليها، فرجاني أن أتحرى عن أسبابِ هذا الرفض. في وزارة الشؤون الخارجية الإيرانية، تهرّب الديبلوماسي المكلف التعاون الثقافي من سؤالي لكنّه طلب مني أن أطرق باباً صغيراً في آخر الممر. كان الباب يفتح بطبيعة الحال على مركز الأجهزة الأمنية. طرحت سؤالي هناك صراحةً، مدافعاً عن نزاهة زميلي الفكرية وقائلاً إنّهم لو رفضوا تأشيرتي، لكان الأمر أكثر منطقيةً. فأجابني الآخر قائلاً: "بلى، لكن في حالتك، نحن نعلم لمن تعمل. أمّا هو، فلا نعلم".

القسم الرابع

عقد آسيا الوسطى

الفصل السادس عشر

دعوةٌ من السوفيات إلى آسيا الوسطى

لم تذكر كثيراً السوفيات في أفغانستان سوى للتذكير ببعض عمليات القصف على ميدان العمليات...

طالما كان السوفيات يحاربون، تجاهلوني رسمياً. غير أنّ مقالة في صحيفة *Humanité* سخرت ذات يوم من "الخبير المزعوم بأفغانستان أوليفييه روا". كان غير وارد بالطبع أن أذهب إلى الاتحاد السوفياتي أو إلى بلدان الشرق في تلك المرحلة. كما أنّني لم أكن أعلم هل سأحصل على تأشيرة لو أردت الذهاب إلى هناك. لكنّ الأمور تغيرت فجأةً في ١٩٨٩ عندما غادر الروس أفغانستان. ففي شباط/ فبراير ١٩٩٠، دُعيت إلى استقبالٍ في سفارة إيران لدى باريس، وهناك اقترب مني ديبلوماسيٌّ روسي، يتحدث الفرنسيةً بالطبع، وقال لي إنّ لديه زميلاً اسمه البروفيسور فيتالي ناومكين Vitaly Naumkin من "معهد الاستشراق" يرغب كثيراً في لقائي. "سوف يأتي الأسبوع المقبل إلى باريس وسأكون سعيداً بتقديمه لك". ذهبت والتقيت فيتالي ناومكين وسرعان ما أصبحنا صديقين.

اقترح عليّ، بما أنّني أعرف أفغانستان جيداً، توسيع رؤيتي للأمور بالذهاب إلى آسيا الوسطى. دهشتُ من هذه الدعوة بعد كلّ ما كتبته عن أفغانستان وتدخّل السوفيات. "لكنّنا غادرنا أفغانستان، ونحن نعلم جيداً أنّك أفضل اختصاصي في هذا البلد! لقد تُرجم كتابك وكان على خبرائنا قراءته، وكذلك قراءة مقالاتك. في رأي المخابرات

السوفياتية، إذا أراد المرء معرفة أفغانستان، عليه أن يقرأ روا!" قال لي إنّهم تلقّوا أمراً بالتشهير بي علناً بوصفي خبيراً مزيفاً، لكن في الواقع كان الناس يقرؤونني خلسةً. ولهذا السبب، إنّ مجموعةً صغيرةً من الخبراء الروس - الذين عملوا بالطبع للمخابرات السوفياتية أو الجيش لكنّهم يرغبون في التحوّل - يرغبون في لقائي.

وهل ذهبت؟

بالطبع (ما إن يوارَب بابٌ حتّى أدفعه). ذهبت في حزيران/ يونيو ١٩٩٠، بينما كان النظام يترنح. لكنّ تآكله المتسارع أدى إلى نتيجةٍ غير متوقعة: الإفقار المفاجئ لمؤسسات الدولة ولكثيرٍ من الموظفين الذين كانوا في الماضي يعيشون كأعضاءٍ في نخبة البلد. إذاً، اقترح عليّ ناومكين المجيء على نفقتي إلى موسكو، ومن هناك يأخذ معهده رحلتي إلى آسيا الوسطى على عاتقه. ذهبت مع أمر مهمة من وزارة الشؤون الخارجية الفرنسية. لكن في موسكو حدثت مفاجأة: في حين أنّهم اشتروا بطاقاتي من أجل الجولة في آسيا الوسطى، أبلغتهم شركة Aeroflot أنه لا مكان في الطائرة. كان ذلك مستجداً؛ ففي السابق، في الحقبة السوفياتية، كان هنالك على الدوام أمكنةٌ لمؤسسة تابعةٍ للدولة. لكنّ الشركة رفضت رفضاً قاطعاً. شعر مضيفي بالخزي. ما السبيل إلى الخروج من هذا المأزق؟ للمصادفة، كان ذلك المعهد عينه ينظّم أوّل زيارةٍ لرجال دينٍ سعوديين وهّابيين، يرافقهم سلفيون أردنيون ولبنانيون. كان من المفترض أن يستقبلهم المفتي العام لطشقند (ما الذي يمكن أن يكون هدف العملية - المال، الدعاية؟ - لست أدري، لكن في تلك الحقبة من الفوضى كانت الأمور الخالية من المعنى هي المسيطرة). كانت هنالك أمكنة في الطائرة لأنّهم يدفعون بالدولار وليس بالروبل الذي انخفضت قيمته. كان المعهد يوفر مترجمين فوريين روساً يتحدثون العربية. وقد تمثّل الاحتيال في أن يضعوني على قائمة علماء الدين وأن يضعوا مرافقي، أليكسيس كودريافتسييف Alexis Koudriavtsev الذي يجيد العربية والفرنسية، من دون أن يضع يوماً قدمه في فرنسا، على قائمة المترجمين الفوريين.

لكن إذا كان النظام السوفياتي لم يعد يعمل بأسلوبٍ فعال، فقد استمر بفعل العطالة: فور الهبوط في طشقند، كان المسؤول المحلي عن الجولة ينتظر أسفل السلّم مع

قائمة علماء الدين والمترجمين الفوريين التي كنّا ضمنها، فطالب بأن نبقى في الوفد. بقيت ثلاثة أيام تحت وطأة التصنيف البيروقراطي "عالم دين سعودي". وهذا يذكّر بالحكاية التي حكاها تينيانوف Tynianov عن الملازم كيجه Kijé[1] الذي يظهر اسمه على قائمة اليافعين الذين رفّعهم القيصر إثر خطأ ارتكبه المأمور المكلّف بالكتابة، واتّبع هذا الشبح مساراً مهنياً طبيعياً في الجيش رغم أنّه لم يوجد أبداً، ليموت يوم طلب القيصر أن يلتقي به ليعيّنه جنرالاً... بقينا رغماً عنّا في الوفد، ما أثار استياءً كبيراً لدى السعوديين الذين تساءلوا عن اللعبة التي يلعبها مضيفوهم. في اليوم التالي، حضرنا اللقاء بالعربية مع المفتي العام (كان ألكسيس يترجم لي ويعلّق بالفرنسية)، وكذلك شاركنا في زيارة مساجد، وطرحنا أسئلةً على الملالي المحليين الذين تحدثوا بحرّيةٍ كبيرة ظنّاً منهم أنّنا مسلمون صالحون. والحال أنّ هدف أبحاثي كان تحديداً التجديد الديني لدى مسلمي آسيا الوسطى. إذاً، كنت في الصفوف الأولى. انتبهنا إلى أنّ المفتي العام لم يكن يقول الأمر عينه عندما يتكلّم بالعربية أو بالروسية: كان يعيش ويفكّر ضمن سجلّين، وكذلك فعل كوادر الحزب الشيوعي (بالنسبة إليهم، لم يكن الأمر يتعلّق بالإسلام، بل بتصريف العلاقات الشخصية، على الطريقة الأفغانية نوعاً ما).

كان ذلك وضعاً غير مسبوقٍ حقاً بالنسبة إلى باحث، لكنّه كان في نهاية المطاف فرصةً لم يكن لها أن تحدث ضمن شروط مهمّةٍ عادية.

عدتُ لأجد هنا كلّ تعليم البروفيسور ألكسندر بينيغسن الذي كانت له ندوةٌ في "مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية" (EHESS) بقيت حتى في العام ١٩٨٨ حول طرائق الحفاظ على إسلام مناضلٍ ومحافظٍ في القوقاز وفي آسيا الوسطى السوفياتيتين. ولأنّه لم يكن يستطيع الذهاب إلى الميدان، طوّر منظومةً كاملةً للتحليل عن بعد (قراءة ما بين سطور الصحف المحلية في اللغات المحلية كافة، مقابلات مع اللاجئين، فكّ رموز الخطابات الرسمية التي تشجب "الانحرافات"، وما إلى ذلك). كان بينيغسن، وكذلك لويس دوبري وريمي لوفو Rémy Leveau، أساتذتي في فنّ "تدبّر" الأوضاع المعقدة، حيث يكون المرء في آنٍ باحثاً، ملتزماً اتباع القواعد

1 Iouri Tynianov, *Le Lieutenant Kijé*, Paris, Gallimard, "Folio", 2001 [1927].

الأخلاقية المهنية، وممثلاً. وأعترف أنّني أشعر بارتياح أكبر في مواجهة غموضهم الخلاق ممّا في مواجهة القوننة الدقيقة والمصطنعة لقواعد الأخلاق التي ينتهي بها الأمر إلى جعل البحث شبه مستحيل (لتحقيق آخر مشروع بحثيٍّ لي، ReligioWest، اضطررت إلى تأكيد أنّ أيّ حيوانٍ لم يعانِ بسبب أبحاثي: دفعني ذلك إلى الضحك... إلى درجة أن قلق بيروقراطيٍّ صغير، من دون إلحاح، على احتمال استهلاكنا للحم حلال من وجهة نظر الإسلام واليهودية). صحيحٌ أنّ هنالك توازناً يجب العثور عليه. كان بينيغسن يمضي أحياناً بعيداً نوعاً ما، لكن في العمق، أظهرت العلوم الدقيقة كيف تعدّل ملاحظة ظاهرةٍ ما تلك الظاهرة، وأعتقد أنّ الأمر يسري على العلوم الإنسانية.

لماذا وكيف كان البروفيسور بينيغسن يمضي "بعيداً نوعاً ما"؟

أثناء لقائنا عام ١٩٨٤ على وجه التقريب كان يشتغل على تغلغل الأفكار الأصولية في آسيا الوسطى بسبب حرب أفغانستان. كان يذكر قائمةً بالمنشورات الإسلامية المطبوعة في الخارج ويمكن الانتباه إليها عندما تصل إلى آسيا الوسطى عبر أفغانستان، وكثيراً ما تخضع للمصادرة. ذات يوم، اتصل بي من شقته في باريس كي أترجم أثناء مقابلة مع قائد أفغاني من مزار شريف، وهو علم خان، من الجمعية الإسلامية. وآنذاك، أثناء الترجمة، لاحظت أنّ بينيغسن كان بكلّ بساطة يهيئ لطباعة كتبٍ دينية في مزار (كان هنالك أيضاً الكتاب المقدس باللغة الروسية) ثمّ "يكتشفها" في آسيا الوسطى. كان يساهم في خلق الظاهرة التي يدرسها. لكنّ الباحث لم يكن في وسعه سوى ملاحظة النتيجة: لقد كانت حرب أفغانستان تنتِج حقاً كمّاً من الكتب الدينية في الاتحاد السوفياتي لأنّ التأثير كان عينه، أيّاً كان مصدر الكتب الحقيقي. أُحبّ مثل هذا النوع من الحكايات.

ماذا عن تتمة الرحلة إلى سمرقند؟

بعد أن تركت وفدي الوهّابي في سمرقند (التي ليست سوى ظلّ ذاكرتها) وصلت إلى دوشنبه في طاجيكستان. كان ذلك أوّل لقاءٍ لي مع اللغة الطاجيكية، وهي شكلٌ للفارسية مكتوبٌ بالأحرف الكيريلية، لكن مع كثيرٍ من الكلمات المتماثلة ذات

المعاني المتباينة (بما أنّني درست الروسية عامين في المدرسة الثانوية، كنت أجيد الأبجدية الكيريلية). لدى خروجي من المطار، وقعت على تمثالٍ ضخم للينين وقرأت: "المجد للينين الذي سجن (dastguiri kardan) الفلاحين". حسناً: إمّا أنّ البريسترويكا مستعجلة، وإما أنّه ثمة "ما يريب". فكلمة Dastguiri تترجم حرفياً بكلمة "أخذ بيد"، وفي إيران تعني "يعتقل"، وبالطاجيكية "يساعد". كان هنالك منطق! كذلك، أثارت أوّل جملةٍ قالها نظيري لدى الخروج من الطائرة حيرتي: "هل أستطيع أن أزعجك (taklif kardan) هذا المساء في بيتي؟" في الفارسية الإيرانية، تعني كلمة taklif "الواجب" (الممضّ عموماً)، وفي أفغانستان "خطب، مشكلة، صعوبة"، لكن بالطاجيكية "دعوة". صحيحٌ أنّ بروتوكول الضيافة ثقيلٌ في أحيان كثيرة، بالنسبة إلى المدعو أو المضيف، ولذلك نفهم انزلاق المعنى، لكنّ هذا يجعل المحادثة أحياناً سُرياليةً نوعاً ما.

في دوشنبه، صادفت طاجيكيين شباباً حاربوا في أفغانستان ضمن الجيش الأحمر، مترجمين وخبراء بصورةٍ عامة، وانتهى الأمر بأحدهم إلى أن قال لي إنّه كان يترجم أثناء جلسات التعذيب. ورغم كونهم من المعسكر المقابل أثناء الحرب، عرفوا المناطق عينها التي عرفتها. إذاً، حصلت على وجهة النظر من الطرف الآخر التي كانت على الأرجح تؤكّد تحليلاتي (ومن ضمنها الإدمان على الكحول ضمن القوات). وبصورةٍ خاصة، سوف أرى الملالي من كلّ الفئات (الصوفية والوهّابية والتبليغية) وجميعهم مسروررون بالحديث مع أجنبي. كانوا كثيراً ما يحرصون على التحدث بالفارسية الكلاسيكية ويستعيدون استخدام الأبجدية العربية. كنت أشتغل على مكتباتهم الشخصية (وكلّها صغيرة)، حيث يمكن العثور على نسخٍ مطبوعةٍ قديمةٍ مطبوعة على الحجر لكتبٍ دينيةٍ تعود إلى حقبة القياصرة (كان في وسعي قراءة العربيةٍ والفارسية وكذلك الكيرِيلية علَى حدٍّ سواء)، ومنها كتب صاحبي المولوي معراج الدين من بنجشير. كان بحثي يتطرق إلى نقل الإسلام أثناء الحقبة السوفياتية... وسرعان ما وقعتُ على الإسلاميين الجدد الذين كانوا قد أسسوا للتو "حزب النهضة الإسلامية". وقد علمت لاحقاً أنّ بعضهم استعلموا من المجاهدين الأفغان لمعرفة هل أنا جدير بالثقة. ولحسن الحظ، كان تواصلهم على الأرجح مع الناس المنضمين إلى مسعود،

وهم طاجيكٌ مثلهم، فامتدحوني، ما سهّل عليّ التواصل.

في المحصلة، شعرت نوعاً ما بأنّني في موطني عندما كنت في طاجيكستان، وتعود أولى تأملاتي حول آسيا الوسطى إلى تلك المرحلة. ثمّ عدت مرتين كلّ سنة لقضاء بضعة أسابيع، حتى ٢٠٠١. لقد عشت تفكك الاتحاد السوفياتي وقيام أنظمةٍ جديدة، في سياقٍ كان يجب فيه في بضع سنوات اختراع مرجعياتٍ هوياتية جديدة، مصطنعةٍ إلى هذا الحد أو ذاك.

هل وجدت نفسك مرةً أخرى داخل الحرب؟

نعم، لكن هذه المرة، وفي حين أنّني لم أسعَ للحرب، كانت الحرب الأهلية التي ستمزق طاجيكستان من ١٩٩٢ إلى ١٩٩٧ هي التي جثمت عليّ. كنت قد فقدت الرغبة في الذهاب إلى المغامرة (إلا بالطبع في حال فُتح بابٌ فجأةً، فلا أستطيع سوى أن أعبر منه). كان لديّ مشروعٌ بحثي (عن الإسلام والنزعة القومية وتطور النظام الكلخوزي) سيفضي إلى كتاب *L'Asie centrale ou la fabrication des nations* [آسيا الوسطى أو صناعة الأمم] الذي صدر في ١٩٩٧.

في أواخر نيسان/ أبريل ١٩٩٢، وصلت إلى دوشنبه من أجل أبحاثي. كانت التوترات كبيرةً بين "الإسلاميين-الديموقراطيين" (تحالفٌ بين إسلاميين من وادي غَرْم وديموقراطيين، ولاسيما منٍ الإسماعيليين، من بامير)، وبين "الشيوعيين المحدثين"، من وادي كولاب. على كلٍ من طرفي الجادة الكبيرة التي تمرّ بالمدينة كلها، كان الجانبان يتظاهران، لكن في الثاني من أيار/ مايو، اندلعت الحرب الأهلية. كنّا في فندق طاجيكستان (Intourist سابقاً)، على خطّ الجبهة الذي يفصل المعسكرين: كان الكولابيون يسيطرون على القصر الرئاسي، والغرميون على المجلس الوطني. لحسن الحظ، لم يكن هنالك مدفعية، بل مجرد مصفحات خفيفة، لكنّ الرصاص كان يدوّي. كان المغتربون القلائل يلتقون في مشرب الفندق، في القبو، ومراسلو الحرب يأتون ويجازفون بالخروج لفهم ما يجري. كانت ثكنة الكتيبة المؤللة الروسية موجودةً وسط المدينة قربنا، فتخرج الكتيبة من أجل "التوسّط بين الطرفين" ثمّ تعود إلى ديارها. لم يعد هنالك طائراتٌ ولا سياراتٌ ولا حافلات، وبدأ الطعام ينقص (لكن لم تنقص

الفودكا؛ بما أنّ الإسلاميين لا يشربون، بقي المخزون)، عندما قام الغرميون باختراق واستولوا على القصر الرئاسي ببضع مدرعات. عُقدت هدنة، وتجمّع الكولابيون في صفٍّ يحميه الروس وغادروا المدينة. كانت طائرة Ilyushin صغيرة تستعد للإقلاع إلى موسكو، فقفزت داخلها.

ثمّ تغيّر كلّ شيء. لم يدم انتصار الإسلاميين-الديموقراطيين طويلاً، إذ ألهبت حربٌ أهليةٌ وحشيةٌ جنوب البلاد. وفي كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢، استعاد الشيوعيون المحدثون السلطة. هرب الإسلاميون إلى أفغانستان واستقروا في معسكراتٍ شمالي البلاد، حالمين بالعودة ظافرين.

الفصل السابع عشر

جواز سفر ديبلوماسي

لكنّك عدت مرةً أخرى، تحت مظلةٍ أخرى، أليس كذلك؟

لقد طُرحت مجدداً المشكلة عينها التي طُرحت في أفغانستان قبل عشر سنوات: ما العمل؟ كيف يمكن ألّا أبقى مجرد متفرج؟ لكن، كما قلت، هذه المرة لم أكن أريد أن "أحارب" أو أن أكون في الحرب.

آنذاك، كانت آفاق حدوث فوضى في الفضاء السوفياتي السابق تقلق بشدّة أوروبا (التي كانت تخشى أيضاً من هجرةٍ كبيرة، لن تحدث أبداً). والحال أنّه كان من المفترض أن تترأّس السويد عام ١٩٩٣ "منظمة الأمن والتعاون في أوروبا" (OSCE) التي تنتمي إليها الجمهوريات السوفياتية السابقة كافة قانوناً بعد تفكك الاتحاد السوفياتي. وبما أنّ السويديين أشخاصٌ بالغو الجدّية ومنظمون للغاية، جهّزوا لترؤّسهم للمنظمة قبل سنة بمؤتمرٍ كبير (انعقد في أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢) حول حقبة ما بعد النظام السوفياتي والآثار المتوقعة. دُعيت إلى ستوكهولم لحضور هذا الاجتماع. وفي آخره، قابلت وزيرة الخارجية السويدية، البارونة مارغاريتا آف أوغلاس Margaretha af Ugglas التي سألتني بلغة فرنسية ممتازة عن رأيي بصدد المشكلة الوهّابية في آسيا الوسطى، فقصصت عليها بعض الأمور. بعد ثلاثة أشهر، تلقيت رسالةً من سفارتنا في "منظمة الأمن والتعاون في أوروبا" في فيينا (كنت أعرف ذلك السفير، مارك بيران دوبريشامبو Marc Perrin de Brichambaut من "مركز التحليل والتوقع"). طلب مني الحضور

فوراً، إذ كان السويديون يريدون تعييني ممثلاً خاصاً للمنظمة في طاجيكستان ضمن مشروع افتتاح بعثة (سأكون لاحقاً أول رئيس لها). تم تعييني لثلاثة أشهر، من تموز/يوليو إلى أيلول/سبتمبر ١٩٩٣. إذاً، عدت إلى طاجيكستان صيف ١٩٩٣، وعملت بتعاونٍ وثيقٍ مع الأمم المتحدة و"المفوضية العليا لشؤون اللاجئين" (حيث كان لا يزال لديّ أصدقاء)، ثمّ مررت بفيينا لتقديم تقريري إلى الجمعية العامة لـ"منظمة الأمن والتعاون في أوروبا".

ذهبت بعد ذلك إلى ستوكهولم وقالت لي الوزيرة: "سيدي العزيز، تقترح عليك وزارتي أن تكون رئيس البعثة الديبلوماسية لمنظمة الأمن والتعاون في أوروبا في دوشنبه؛ ستكون مكلفاً فتح هذه البعثة، وستكون خريطة طريقك إدخال الديموقراطية واستعادة حقوق الإنسان... في ستة أشهرٍ قابلةٍ للتجديد مرةً واحدة". إذاً، كتبتْ رسالة تعيينٍ جميلة بالفرنسية، من أجل "السيد البروفيسور روا، رئيس البعثة الديبلوماسية لمنظمة الأمن والتعاون في أوروبا في دوشنبه". ووضحت أنّ عليّ الذهاب إلى الوزارة الفرنسية للحصول على جواز سفرٍ ديبلوماسي.

كانت لديّ أصلاً صلاتٌ بالوزارة بفضل "مركز التحليل والتوقع". طُلب مني المرور عبر مدير الشؤون السياسية، السفير فيليب لوكورتييه Philippe Lecourtier. طرقت بابه، واستقبلني شخصٌ مهيبٌ بدأ بالكلمات التالية: "السيد البروفيسور..." - شعرت أنّ الأمور ستجري على نحوٍ سيئ - "لقد علمنا بالمهمة التي كلّفك بها السويديون، لكن تحديداً: إنّه شأنٌ سويدي، ولا يمكنك الحصول على وضعٍ ديبلوماسيٍّ فرنسي" (لكن وفق أنظمة "منظمة الأمن والتعاون في أوروبا"، يجب على كلّ بلدٍ عضوٍ تزويد مواطنيه الذين توظفهم المنظمة بوضعٍ قانونيٍّ وراتب). أصررتُ على الحصول على راتبٍ وجواز ديبلوماسي، فانتفض: "ماذا؟ جواز ديبلوماسي؟ هذا طلبٌ مغالٍ، سيدي البروفيسور، مغالٍ!" قال لي أن أحتفظ براتبي في "المركز الوطني للبحوث العلمية" وعرض عليّ بسخاء تعويض مهمّةٍ لشهرين بدلاً من سنة، قبل أن ينهي المقابلة. فور خروجي من مكتبه، سارعت بالذهاب إلى رئيس "مركز التحليل والتوقع"، برونو راسين Bruno Racine، الذي كان مقرباً جداً من الوزير آنذاك، آلان جوبيه Alain Juppé. استقبلني وقاطع تفسيراتي الطويلة

وسألني هل بحوزتي جواز سفري العادي وصورة (كانا بحوزتي) وطلب مني العودة في الخامسة مساءً. وعندما عدت، ناولني جواز سفر ديبلوماسياً جميلاً، أزرق، احتفظت به. لاحقاً جُدد هذا الجواز كلّ سنة على نحوٍ آلي (من روائع العطالة البيروقراطية!) إلى أن تخليت عنه في ٢٠٠٩؛ عليّ الاعتراف بأنّ ذلك سهّل عليّ الأمور كثيراً في ظروفٍ معينة.

كيف جرت الأمور بخصوص دورك في استحداث مركزٍ ديبلوماسي؟

وصلت إلى دوشنبه حيث لم يكن يوجد شيء. وبما أنّ الأمور اللوجستية كانت تمر بالولايات المتحدة (وحدها السفارة الأميركية كانت مفتوحة)، اضطروني إلى التعامل مع معاونة أميركية، من السلك الديبلوماسي، للتحقق من نشاطاتي. لكنّ داريا فين Daria Fane كانت أيضاً صديقةً قديمةً من الحقبة الأفغانية، فكان تعاوننا فعالاً. وجدنا نفسينا في الفندق في عزّ الشتاء، ودرجة الحرارة ١٠ تحت الصفر، من دون وسائل: لم يكن لدينا مكاتب ولا موظفون. لكنّنا نجحنا في ذلك، كلانا، مع موظفين محليين بالغي الكفاءة ولطيفين ويخضعون بطبيعة الحال لكلّ الضغوط. كانت المهمة تتمثل في محاولة الضغط على الحكومة، المكونة من زمرةٍ بائسة من القتلة، وكان لها هدفان وحيدان: الانتقام والإضرار بالغير. كان هنالك شخصٌ واحدٌ مقبولٌ أمكننا العمل معه، وهو نائب الرئيس دوستييف Dustiev الذي ارتكبت معه خطئي الفاحش الثاني في الترجمة الرسمية إلى الفارسية.

أيّ خطأ؟

كانت الحكومة الطاجيكية قد وقّعت مع "منظمة الأمن والتعاون في أوروبا" اتفاقاً ينصّ على أن تقدّم إلينا مكاتب، وهو ما لم يحدث أبداً. بعد شهر، حصلت على موعد مع دوستييف بطلبٍ ملحٍّ من فيينا. شرحت له أنّ عليه أن يقدّم إلينا daftar، وهو مصطلحٌ يعني في إيران وأفغانستان "مكتب". فنظر إليّ حائراً وأكّد أنّه سيبذل قصارى جهده. أثناء خروجنا، أنا ومساعدتي المحلية، سألتني بأدبٍ جمّ: "لماذا طلبت منه دفتراً؟" سوف أتعلّم أنّ كلمة daftar بالطاجيكية تعني الدفتر (وتطلق على المكتب كلمة ofis.

of course [طبعاً]). لم تحصل "منظمة الأمن والتعاون في أوروبا" على مكتبها. ولا على أيّ دفتر؛ كان ذلك برهاناً لسوء نية الحكومة...

"منظمة الأمن والتعاون في أوروبا" هي بالتعريف منظّمةٌ دوليةٌ للغاية، أليس كذلك؟

نعم، كنت أعمل بتعاون وثيق مع الأمين العام للمنظمة فيلهلم هوينك Wilhelm Hoyenck، وهو ديبلوماسيٌّ ألماني، ومع ممثل الرئاسة الإيطالية للمنظمة، السفير فرانشيسكو باسكونه Francesco Bascone: رجلان متميّزان، يتقنان الفرنسية ومعتادان إدارة الأوضاع المعقدة إدارةً دقيقة. أقمنا نظاماً خاصاً للمراسلة: كانت التقارير المجملة والمكتوبة بالإنكليزية تعَدّ للجمعية العمومية، في حين تبقى في إطار الجهاز التقارير المكتوبة بالفرنسية الأكثر وضوحاً ونقداً. سوف يصبح هذا الاستخدام المزدوج للّغة مخططاً عامّاً: الفرنسية كلغة قبَلية، لغة المطّلعين، لغة التفاصيل والاستخبارات، والإنكليزية كلغة العموميات والتوافق الرخو. وأنا حريصٌ عرَضاً على القول إنّ اختلاطي بالديبلوماسيين سرعان ما أقنعني أنّ الديبلوماسية مهنةٌ حقيقية، برموزها ومنطقها وكذلك بفعاليتها، بعيداً عن الصور التي تقدّمها السينما حول الاستقبالات في السفارة...

سوف تتحدث عن زواجك الجديد في موضعٍ لاحقٍ من هذا الكتاب. لكن هل كنت لا تزال بمفردك في دوشنبه أو كنت مرتبطاً؟

بمفردي بدايةً، ومرتبطاً بدءاً من تموز/ يوليو ١٩٩٤. فممّا زاد فوضوية ذلك العام أنّه كان عام زواجي. كان قد مضى على انفصالي عن شانتال خمس سنوات تقريباً، وقد انتهت إقامتها في كابول بصورة سيئة وباتت تعمل للأمم المتحدة في هاييتي. والحال أنّه في أواخر تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٣ دقّت باب البيت مارتين، ابنة صديقي التركي، أثناء سفرها بين دوشنبه ونيويورك، حيث كنت قد عدتُ إلى درو لمدة يومين. كنت أعرفها منذ خمسة عشر عاماً، ولطالما تقابلنا في إطار عائلتها، لكن ليس بمفردنا. في ذلك اليوم، وبعد ربع ساعة، طلبت منها الزواج بي، ما أدى إلى سلسلة أحداث معقدة.

لماذا "معقدة"؟

كان يجب الزواج في أقصر وقت ممكن، كي تتمكن من ترك عائلتها أولاً، والالتحاق بي في طاجيكستان ثانياً. لذا، كان لا بدّ من ترتيب الطلاق بين شخصين يعيش أحدهما في طاجيكستان والآخر في هاييتي (لم يكن الإنترنت موجوداً عملياً). لكن في المقام الثاني، وهذا أمرٌ أعقد بكثيرٍ من تلك المسائل الإجرائية، كانت هنالك مشكلةٌ لاهوتية: الحصول من بطريركية الأرثوذكس السريان في دمشق على إذنٍ كي نتزوج بفعل أنّني عرّاب أحد أشقائها الصغار (يعدّ مثل هذا الزواج زنا محارم بالنسبة إلى كثيرٍ من الكنائس الأرثوذكسية). في هذه الأثناء، تابعت حملتي "المرتبطة بحقوق الإنسان" في دوشنبه، وكنت أذهب إلى نيويورك للتنسيق مع المبعوث الخاص للأمم المتحدة إلى طاجيكستان راميرو بيريز بالون Ramiro Piriz–Ballon، وهو ديبلوماسي من الأوروغواي، مشاركاً في الآن عينه كمراقبٍ في جولة مفاوضاتٍ أولى بين المعارضة والحكومة جرت في طهران، من ١٨ إلى ٢٣ حزيران/ يونيو ١٩٩٤. للمرة الثانية بعد مغامرتي الأممية في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٩، وصلت إلى تلك المدينة بصفتي ديبلوماسياً وشيئاً فشيئاً، أخذت أنسج شبكة علاقاتٍ حسنة مع ديبلوماسيين إيرانيين... ستُعقد جولةٌ ثانية في إسلام أباد بتاريخ ٢٠ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٤.

لدى عودتي من طهران، كان قد بقي لي أسبوعٌ لترتيب الزواج (لحسن الحظ، كان أهل الخطيبة قد قاموا بالعمل كلّه). هذه المرة، دعوت والديّ. تزوجنا يوم السبت ٢ تموز/ يوليو في ترامبليه لو فيكونت على يد الأب يعقوب، وكان آنذاك القسيس السرياني الوحيد في فرنسا، والراهب ملكي Malke، قريب مارتين من الدرجة الأولى، وكان الشاهد لوي شيتلي Louis Schittly، الطبيب الذي رافقني في أوّل نزهة لي بين المجاهدين (تحوّل إلى الأرثوذكسية، ديني الجديد). بدأ القدّاس بنشيد "السلام عليكِ" الموجّه إلى مريم العذراء، ووجدت نفسي في شرقي الجديد المنزاح من مكانه، شرق مسيحية ساميّة. يوم الخميس التالي، هبطنا ليلاً في طشقند ثمّ ذهبنا إلى دوشنبه لقضاء شهر العسل ولأعود إلى عملي (أنا لا أعرف كيف أفصل الأمور). كنت قد استأجرت دارةً صغيرةً في الحي اليهودي السابق. كان فقدان

الأمن لا يزال سائداً، لكن بما أنّ النائب العام، وكان أيضاً قاتلاً شهيراً، يسكن في الشارع عينه، كنّا في حماية الميليشيا الشخصية الخاصة به. منذ اليوم التالي لوصولنا، أتت الجارات لرؤية السيدة الجديدة وكنت أسمعهنّ يقلن بالطاجيكية: "لكنّها شرقية، هي مثلنا، لماذا لا تتكلم بالأوزبكية أو الطاجيكية؟" لكن بمزيج من التركية والكردية، ولا سيما للعَدّ، سرعان ما توصّلت مارتين إلى أن تجعل الناسَ يفهمونها. وهنا أيضاً لعبت لغة الجسد دورها.

سوف نتحدث لاحقاً عمّا عناه ذلك الزواج لك. كيف أحرزت بعد ذلك تقدماً في المشكلة الطاجيكية؟

كما في أحيان كثيرة، انعقدت فجأةً من جديد خيوطٌ من حياتي لم يكن لها أن تتقاطع. كانت المعارضة قد تشكّلت أساساً من الإسلاميين الذين يقدّرونني بسبب انحيازي إلى مجاهدي مسعود الذين التجؤوا إليهم، وذلك لم يمنع مسعود من التحكّم بالسفارة الأفغانية في دوشنبه. إلى جانبهم، كان بعض الديموقراطيين الليبراليين قد التحقوا بالإسلاميين على قاعدة إشاعة الديموقراطية في البلد ومناهضة الشيوعية. من بين هؤلاء الليبراليين أستاذٌ كان مثقفاً حقيقياً ورجلاً رفيع القيمة الإنسانية صار المتحدث باسم وفد مفاوضات السلام. كان اسمه عطا خان لطيفي Atakhan Latifi (سيتعرض للاغتيال في أيلول/ سبتمبر ١٩٩٨). ذات يوم في دوشنبه، رنّ الهاتف وقال لي صوتٌ أنثويٌّ بالفرنسية: "صباح الخير، اسمي غوليًا ميرزويفا Gulya Mirzoeva، أنا طاجيكية ونحن أقارب".

فوجئت بشدة، لكنّ ذلك كان صحيحاً. فقد تزوجت بقريبي جيروم كليرك Jérôme Clerc المنحدر من موشان Mouchamps، القرية الصغيرة البروتستانتية التي ينحدر منها والدي، في منطقة فوندي. لم أكن أتذكر درجة القرابة بيني وبين جيروم، لكنّني كنت أعرف بالطبع اسم عائلته. موشان بلدةٌ كبيرةٌ في فوندي يعيش فيها نحو ٢٠٠٠ نسمة، ٧٠٠ منهم من البروتستانت الأقارب إلى هذا الحد أو ذاك إذا ما نظرنا إلى الأمور على مدى قرنٍ. إذاً، قدِما إلى البيت وقالت لي: "صحيح، كدت أنسى: أنت تعرف جيداً عمي عطا خان. إنه رئيس وفد المعارضة إلى المفاوضات"...

كان ذلك حسناً، لكن في غضون ٢٤ ساعة، علمت المدينة بأكملها بأنّني قريبٌ لرئيس وفد المعارضة. وقد أشاع التابعون للحكومة أنّه من غير المقبول أن تكون لممثل "منظمة الأمن والتعاون في أوروبا" صلاتٌ عائليةٌ بالمعارضة. لكن في الجولة التالية أتوا لمقابلتي وهم يضحكون: "في نهاية المطاف، أنت طاجيكي نوعاً ما الآن، أهلاً بك في بلدك!" كنّا نتشاطر هذا التدبير بين الأقارب في القرى...

لاحقاً، عندما شاركت في المفاوضات في إسلام أباد، بات ذلك الأمر عنصراً إيجابياً. كان الوفدان يتصايحان بالروسية ويتصالحان بالفارسية، وكنّا نمزح بصدد ضيق العالم. بهذه التجربة وغيرها، فهمت الديبلوماسية الحقيقية: يجب أيضاً إقامة علاقات شخصية لا تتجاوز الانقسامات السياسية فحسب، وهذا أمرٌ بديهي، بل تتجاوز أيضاً تصنيف الناس إلى أخيار وأشرار، ويمكن التعايش معهم أو لا يمكن. غير أنّني لم أصبح يوماً ديبلوماسياً محترفاً، أيضاً لأنّه يوجد رغم كلّ شيءٍ أناسٌ لا أستطيع تناول العشاء معهم حتى بملعقةٍ طويلة...

لقد جعلتك آسيا الوسطى في تلك السنوات تواجه حقبة ما بعد انهيار الاتحاد السوفياتي...

كانت آسيا الوسطى تقدّم حالةً مثيرةً للدهشة. فقد كانت حقاً حالة استعمار (غزو عسكري، هيمنة اللغة الروسية، اقتصاد تقرره موسكو، تحرّك مزدوج للكوادر: "البيض" في مجمل الاتحاد السوفياتي، "المسلمين" في جمهوريتهم فحسب، وما إلى ذلك)، لكنّها استقطبت على نحوٍ لافتٍ نخباً محليةً جديدة. كلّ شيءٍ سوفياتي: العمارة والعمران والتماثيل والشعارات والمتاجر. يستقبل عضو الحزب الأوزبكي في المكتب عينه ووفق البروتوكول عينه المتبع في موسكو. الروسية بالنسبة إليه هي اللغة الطبيعية للعمل (في أحيان كثيرة هو لا يعرف المصطلحات الفنية في لغته). يجلس على كرسيٍّ على هذا الجانب أو ذاك من طاولةٍ على شكل حرف T. ثمّ ننتقل إلى منزله ويبدّل زيّه ويدخِل ضيوفه إلى غرفة الضيوف المفروشة بالسجاد. يجلسون على وسائد مرتبة على أطراف الجدران في حين تقدَّم جبالٌ من الأرز الدسم. ثمّ ينتقلون للتحدث بالطاجيكية أو بالأوزبكية. الشيء الوحيد المشترك: الفودكا. صحيحٌ أنّ الروس قد شكّلوا نخبةً محليةً تشرّبت السوفياتية، غير أنّها نخبةٌ من أهل البلد، تمسك فعلياً

بالسلطة الحقيقية. وعندما أرادوا كسر الرابطة الإسلامية أو الرابطة التركية، طوّروا كياناتٍ وطنيةً تمكنت من التجذر.

إذاً، اخترع الاتحاد السوفياتي أمماً.

لقد أدى تعاملي اليسير ليس مع ثقافة مزدوجة، بل مع سجلٍّ مزدوج، إلى مراجعتي لإشكالات التلفيقية أو التثاقف أو الكولونيالية المحدثة. فقد رأى جميع الكوادر في سقوط الاتحاد السوفياتي رضّاً، ولم يروا فيه أبداً فرصة. لذلك، استمرّ الهابيتوس السوفياتي في التسلط ونزعة سيطرة الدولة في هذه الأمم الجديدة، لكن من دون أن تكون لديها القواعد الاقتصادية والاجتماعية السابقة. كان الإنسان السوفياتي (homo sovieticus) موجوداً، وفي الوقت عينه تواصَل العيش في مجتمع متشبّعٍ بتقاليد وسلوكاتٍ محلية تميِّز الجنوب. ومثلما يقول العنوان الفرعي لكتّابي *L'Asie centrale ou la fabrication des nations*، كنت متنبهاً بخاصة إلى الاختراع الخارج عن المألوف لهذه الأمم: الاتحاد السوفياتي يختفي، لكن على العكس من الاستقلال عن بلدٍ استعماريٍّ حيث يحلّ تاريخ المستعمَرين محلّ تاريخ المستعمِرين، فإنّ التاريخ الوحيد الذي بقي للبلدان الجديدة في آسيا الوسطى هو التاريخ الذي اخترعه السوفيات. على سبيل المثال، كان الأبطال سوفياتيين. كنّا في عالم عائم حيث لا يعود المرء يعرف من هو وباسم ماذا. كان الناس يواصلون التكلم بالروسية لأنّها اللغة المتداولة في الدوائر الرسمية، مع أنّه لم يعد هنالك روس... وعندما يدور الحديث بالأوزبكية وبالطاجيكية، لم يكن الناس متأكدين من الكلمات المستخدمة، ولم يعودوا يعلمون إلى أيّ سجلٍ للشرعية يمكنهم الاستناد. كان كلّ شيءٍ ممكناً. لكن عبر منطقٍ قوي، استقرت السلطة التسلطية وأقفلت المجتمع المدني. رأيت إعادة تشكيل الحدود، كما رأيت الألوان (ألوان الجدران والأعلام والأزياء الرسمية والرايات) تتبدل بدورها وتمنح كلّ بلدٍ جديدٍ ألوانه الجديدة. تنوّعت الأبجديات. كان لكلّ بلدٍ قوانينه المغايرة، وفي حين كان في وسع المرء بين ١٩٩٠ و١٩٩٣ أن يتجول في كلّ مكان، ظهرت مراكز الحدود وتأشيرات الدخول وحقول الألغام والأسلاك

الشائكة والمناطق العازلة. ما إن انفتحت آسيا الوسطى، حتى انغلقت على ذاتها، لكن في ظلّ انقساماتٍ جديدة.

كيف تصرّف أولئك الذين لم يكونوا من الطاجيك ولا الأوزبك ولا الكازاخيين، النازحون ممّا قبل سقوط الإمبراطورية؟

رحلت شعوبٌ بأكملها: اليهود البخاريون إلى إسرائيل والأشكيناز إلى ألمانيا والألمان إلى ألمانيا، حتى إذا كانت المجموعتان تختلطان في أحيان كثيرة. فقد رأيت متحدثين بالألمانية يعلنون أنّهم "يهودٌ" للوكالة اليهودية و"ألمانٌ من نهر الفولغا" في القنصلية الألمانية، بانتظار وصول التأشيرة الأولى، ما يفسّر وجود ألمانٍ في إسرائيل ويهودٍ جددٍ في ألمانيا. ورحل اليونان البنطيون والأرمن واللاتفيون والمسخيت والتتار. وحدهم الكوريون بقوا واعتنق عددٌ كبيرٌ منهم مذهب الخمسينية. رأيت وصول الدعاة من جماعة التبليغ والسلفيين، من أتباع هاري كريشنا Hare Krishna والإنجيليين، لكن بقي هنا وهناك كولخوز Rote Stern ("النجمة الحمراء") أو "روزا لوكسمبورغ Rosa Luxemburg".

بقيت كذلك مدنٌ شبحيةٌ سوفياتية، على سبيل المثال محطة تزلج غريبة أعلى دوشنبه – بصفوف من المباني الخرسانية الموضوعة فوق الثلج المتسخ – أو معسكراتٌ حربيةٌ فارغةٌ فيها صفوفٌ من المركبات المصفحة الآخذة بالصدأ، ومخيماتٌ صيفيةٌ فارغة، ثمّ في الزوايا الأكثر قتامةً تمثالٌ متهالكٌ وشعارٌ أصبح سُريالياً حول اتحاد شعوب العالم. بين ليلةٍ وضحاها، أعيدت كتابة التاريخ. في أوزبكستان، كان الاحتفال الكبير بالنصر وبالحرب العالمية الثانية يقدّم في ٨ أيار/ مايو ١٩٩٦ بوصفه انتصاراً لأوزبكستان على "الفاشية"، من دون مزيدٍ من التوضيحات. وفي المساء عينه، كنت أمرّ بقرغيزيا فوجدت فيها في اليوم التالي، ٩ أيار/ مايو، الاحتفال بعيدٍ مألوفٍ أكثر، "الحرب الوطنية الكبرى للشعوب السوفياتية كافة" ضد الهتلريين الألمان.

أعتقد أنّنا في الغرب لم نقدّر جيداً تأثير هذه القطيعة المفاجئة مع ماضٍ وإطار حياة، في حين أنّ أحداً لم يطلب شيئاً في الواقع. لا نستطيع فهم بوتين لولا الرضّ

العميق الذي أحدثه سقوط الاتحاد السوفياتي. بوتين هو حقاً طيف، شبحٌ سوفياتي، حتى بغياب عودةٍ ممكنة.

كيف انتهت بعثة دوشنبه؟

أواخر ١٩٩٤، انتهت مهمتي لمصحلة "منظمة الأمن والتعاون في أوروبا" من دون أن تستقر حقوق الإنسان والديموقراطية، وعدت إلى فرنسا. لكن كما سبق لي القول، عدت بعد ذلك كلّ سنة إلى آسيا الوسطى، إلى أذربيجان وإيران. وقد أدّى استيلاء المجاهدين على كابول في أيار/ مايو ١٩٩٢ (في اليوم عينه الذي كنت أشهد فيه اندلاع الحرب الأهلية في دوشنبه) إلى حربٍ أهليةٍ جديدةٍ في أفغانستان تركت لديّ مرارةً، ككثيرٍ من أعضاء المشهد الأفغاني. لم يفاجئني أبداً صعود قوّة "طالبان" بدءاً من خريف ١٩٩٤ - كنت في باكستان في إطار التفاوض الطاجيكي - إذ كان يتوافق في آنٍ مع مطالبة الأهالي الذين تعبوا من الحرب الأهلية بعودة النظام، ومع انتقام الإثنية البشتونية التي فقدت السلطة بسبب انتصار تحالف الشمال. لم أكن أسعى للعودة إلى أفغانستان وانخرطت تماماً في تحقيقي حول آسيا الوسطى، ولاسيما وادي فرغانة. كنت أعمل على إعادة تشكيل مجموعات التضامن وفق "قواعد" تقليدية في الكولخوزات، انطلاقاً تحديداً من تفكيك النظُم الجماعاتية التقليدية وإعادة توزيع السكان القسرية الاستثنائية التي قام بها النظام السوفياتي منذ الثلاثينيات: الترحيل الجماعي، الإعمار القسري لمناطق لا تزال غير صحية، التجميع الاعتباطي لـ"أقسام" من السكان غير المتجانسين في كولخوزٍ واحد، وكلّ ذلك على خلفية "تعدّدية ثقافية" - أُطلقت عليها تسمية "سياسة الجنسيات" - رسميةٍ ومصطنعةٍ في أحيان كثيرة. كان المتحدرون من جميع هؤلاء النازحين يقصّون حكاياتٍ فرديةٍ مأساويةً واستثنائيةً في آن: أبناء التروتسكيين المنفيين عام ١٩٢٧ الذين نسيتهم السلطة المركزية، يونانٌ بنطيون (البحر الأسود)، يهودٌ بولونيون هربوا من الغزو الألماني، تتارٌ أقام أجدادهم هيكل المخابرات السوفياتية في الثلاثينيات، ثمّ أجدادٌ آخرون، لكن من دون نسل: أركيولوجيون روس مسنّون متقاعدون وعلماءٌ حقاً، فوجئوا باتحادٍ سوفياتيٍّ نهبهم

فجأةً ثمّ انحسر مثلما ينحسر المدّ في جبل القديس ميشيل، تاركاً إياهم فجأةً على ساحلٍ رمليٍّ مقفر...

على الخريطة، أفغانستان قريبةٌ جداً، بل إنّها بلدٌ مجاورٌ لطاجيكستان (كما أنّنا نجد في أفغانستان جاليةً طاجيكية). ألم تعد إليها؟

بلى! في عيد الفصح من عام ١٩٩٩، كنت في دوشنبه ودفعتني مارتين التي كانت حبلى إلى أن أعدها بتجنب المخاطرة، لكنّني علمت أنّ حوامةً أرسلها مسعود سوف تقلّ وفداً إلى دوشنبه. سارعت لمقابلة أصدقائي في السفارة الأفغانية لدى دوشنبه كي أستقل هذه الحوامة (أول رحلةٍ لي في مثل هذه الآلية: عمادةٌ أخرى في الجوّ في أفغانستان!). كانت الحوامة روسيةً من نوع M17، طائرة الرئاسة الشيوعية، وتم الاستيلاء عليها في كابول عام ١٩٩٢. لم يتغير قائد الحوامة، فقد كان شيوعياً سابقاً تدرّب في الاتحاد السوفياتي، إذ إنّ الوحيدين القادرين على قيادة الطائرات كانوا الشيوعيين؛ وبموجب أصلهم الإثني، كانوا إمّا مع "طالبان" أو مع تحالف الشمال. كانت الحوامة تطير على ارتفاع ١٠٠ متر فوق السهل لتجنّب الطائرات القليلة التي كان في وسع "طالبان" إرسالها. كنّا نمرّ فوق أفنية المزارع وهذه المرة تمكنّا من رؤية النساء وهنّ يجففن شيئاً على الأسطحة. وعندما وصلت الحوامة إلى سفح سلسلة جبال هندوكوش، ارتفعت الحوامة عمودياً على بعد ٥٠ متر من سفح الجبل، كي تترنح جرفياً فوق الممر الواقع على ارتفاعٍ يقارب ٤٥٠٠ متر، الحدّ الأعلى لارتفاعها. في القمرة، كانت هنالك براميل منَ الكيروسين غير مغلقة على نحوٍ سليم، ستفيد في العودة. بعد شهرين، انفجرت هذه الحوامة أثناء طيرانها. لا بدّ أنّ أحداً ما دخّن وأخطأ في المنفضة...

التقيت مسعوداً بسرور. وكما في كلّ مرة – كان ذلك يذكّرني بـ"الرفيق جان" من "اليسار البروليتاري" –، شرح لي أنّ الوضع ربما يبدو ميؤوساً منه، لكنّه في الواقع ممتاز. فقد بلغ "طالبان" حدود توسعهم الممكن، إذ لم يكن أهالي الشمال يريدونهم. ينبغي فحسب أن تقرّر القوى الغربية أن تفهم خطر "طالبان"، وهذا الخطر يتأتى من المتطوعين العرب في صفوفهم، الذين يريدون ضرب الغرب. أمّا هو، فكانت لديه

معلوماتٌ جيدة عن "القاعدة"، لكن لم يكن أحدٌ يصغي إليه. وعندما أتى إلى فرنسا في نيسان/ أبريل ٢٠٠١، لم يستقبله الرئيس شيراك ورفض الأميركيون جلبه إلى واشنطن، في حين كان لديه ملفٌّ دقيقٌ عن تحشيد "القاعدة" للشبكات الدولية وحول الصلات بين ابن لادن و"طالبان". أمر بنقلي بالسيارة إلى استالف، قرب كابول، حيث أمضيت أسبوعاً في تموز/ يوليو ١٩٨١، ليريني إلى أيّ حدٍّ يسيطر على المنطقة. ثمّ عدنا إلى دوشنبه بالحوامة عينها... ورائحة الكيروسين عينها.

في الأول من حزيران/ يونيو، ولد ابني صموئيل.

في كلّ رحلاتك، يتشكل لدينا انطباعٌ بأنّ مستوياتٍ عدّة تختلط: الديبلوماسية والبحث والحياة الخاصة، بل الرحلات على الأقدام في المناطق الجبلية، أليس كذلك؟

في الواقع، لم أكن أفرّق: ليس لي سوى حياة واحدة (صحيحٌ أنّها يمكن أن تكون مزدوجة أو ثلاثية)، وكانت علاقتي بمثل هذا النوع من الاعتبارات شديدة البراغماتية. وقد جعلني ذلك في وضعٍ غير مستقر، سواء مع الإدارة (التي كثيراً ما كانت تعرف كيف تكون أمّاً صالحة)، أو مع جزءٍ كبيرٍ من زملائي الباحثين (الذين كانوا أيضاً يعرفون كيف يكونون أقراناً صالحين) الشديدي الحساسية لوضعنا المهني وللقواعد الإدارية. على سبيل المثال، كان كثيرٌ من الزملاء يطلبون أمر مهمّةٍ فور أن يجتازوا محيطهم لتقديم محاضرةٍ في جنيف، لا بل في أوكسار، في حين أنّني كنت أتعهد لنفسي أحياناً ألا أطلب شيئاً، لا لسببٍ سوى لأشعر أنّني حر. لقد تغيرت قليلاً عندما صار لديّ أطفال، لأسبابٍ تتعلق بالضمان، في ما يخصّ جنيف وأوكسار على كلّ حال، لكنّني لم أتغير أبداً بخصوص المناطق "القاسية"، لأنّني كنت سأتلقى رفضاً. لذا، كنت أصنع لنفسي ارتجالياً في كلّ مرةٍ إطاراً ملتوياً نوعاً ما بشيءٍ من الضغط، وجرأتي الهادئة هي أفضل تقنيةٍ لديّ. تعلّمت بعد ذلك الاستفادة من أوجه التضارب ومن عطالة كلّ البيروقراطيات. وكانت النتائج مسليةً أحياناً. ففي أيلول/ سبتمبر ١٩٩١ مثلاً، بعيد تفكك الاتحاد السوفياتي، لم تكن وكالة السفر في وزارة الشؤون الخارجية قد حدّثت خريطة العالم لديها. والحال أنّه كان من المفترض أن أذهب إلى أوزبكستان، وهو بلدٌ لم يكن موجوداً بالنسبة إليهم؛ لم يجدوا طشقند على قائمة

المطارات الدولية. لم يكونوا يعرفون إلا الاتحاد السوفياتي، فرفضوا منحي مهمةً إلى أوزبكستان. تنقّلت في الوكالة، وكما في أحيان كثيرة، وقعت على سيدة شديدة اللطف، لكنّها لم تكن تتابع جيداً الشؤون الجيوستراتيجية. شرحت لها أنّ الاتحاد السوفياتي لم يعد موجوداً وأنّني رغم ذلك أحتاج إلى أمر مهمة. بعد ساعة، استدعتني وناولتني جواز سفر مهمةٍ وعلى وجهها ابتسامة عريضة: "هاك!" ذهبت بسرورٍ بالغ إلى المطار حيث أدركتُ أثناء مروري بشرطة الحدود أنّ الوزارة الفرنسية منحتنيَ أمر مهمة إلى... "روسيا السابقة". لكن لم يستنكر أحدٌ ذلك بدءاً بالروس والأوزبك.

الفصل الثامن عشر

الخبير والسياسي

هل توليت مهمات رسميةً أخرى غير مهمة طاجيكستان؟

كنت عضواً في الوفد الرئاسي الفرنسي عندما زار الرئيس ميتران كازاخستان في أيلول/ سبتمبر ١٩٩٣. من حيث الراحة، لم نعد في المستوى عينه: ذهبنا في طائرة نفاثة لرجال الأعمال فيها عشرون مقعداً جلدياً وتناولنا نبيذ بوردو ممتازاً (كان الرئيس في طائرة أخرى). لكن عندما جاب الرئيس الطائرة في رحلة العودة (في تلك المرة، كانت من نوع A340) ليصافح ضيوفه، كنت أغطّ في النوم (وربما كنت أشخر). لطالما تجنبت مخالطة "البلاط". ولئن كنت قد تعرّفت إلى معظم وزراء الشؤون الخارجية، لم أتناول العشاء مع أيّ رئيسٍ فرنسي. أعرف فعلياً عدداً من الرؤساء القائمين على رأس عملهم في ٢٠١٣ (حميد كرزاي، المنصف المرزوقي، عبد الله غول)، لكن لأنّني تعرفت إليهم قبل ذلك بكثيرٍ وهم معارضون، عندما لم يكن أحدٌ يراهن بكوبيكٍ واحدٍ على مستقبلهم السياسي. كما أنّني لم أشارك يوماً تقريباً في عشاء اجتماعيٍّ في باريس، لأنّني عموماً لا أتصرف كما يجب. ذات يوم، دعاني المستشار الأول للسفارة الألمانية إلى العشاء مع ديبلوماسيين. ارتديتُ بزتي الغامقة وربطة عنقٍ من اللون عينه وأزراراً لكمّي القميص.

كنت أول الواصلين مثل أيّ ريفيٍّ صالح. فتحت لي زوجته الباب. كانت ترتدي سروال جينز وكنزة. استنتجت أنّني ارتكبت حماقةً وأنّ السهرة غير رسمية. سألت أين

في وسعي وضع سترتي، وخلعت ربطة العنق والأزرار ورفعت كمّيْ القميص وجلست على الكنبة. اختفت الزوجة بسترتي وربطة عنقي ولم تعد. وصل آنذاك المدعوون الآخرون بسترة غامقة وربطة عنقٍ من اللون عينه وأزرارٍ لكمّي القميص؛ كانت السهرة بالزي الرسمي لكن... بين رجال! وأنا، كنت بكمّي قميص مطويين ومن دون ربطة عنق. كان ذلك أيضاً أحد الأسباب الكثيرة التي جعلتني لم أرغب يوماً في أن أصبح ديبلوماسياً، وربما أيضاً لماذا لم يقترح عليّ أحدٌ أبداً أن أصبح ديبلوماسياً، باستثناء برنار كوشنير والبارونة آف أوغلاس!

في الواقع، ما كان يثير اهتمامي هو العمل مع "الممارسين" الحقيقيين وفهم كيف يمكن الربط بين معرفة وتطوير سياسة. لقد تمثّلت مشكلتي بصفتي خبيراً "مثقفاً" في المواءمة في آنٍ بين طلبٍ تقنيٍّ أتى من السياسي وبين رؤيةٍ "ملتزمة" وعقلانية (لا أجرؤ على أن أقول أخلاقية) من جانبي، أي فكرة وجود هدفٍ صالحٍ وغايةٍ مشتركة، فكرة القدرة على حلّ نزاع، أو باختصار: التمكن من ممارسة سياسةٍ "صالحة"، أو على الأقل تجنب الكوارث. وسواءٌ تعلّق الأمر بإدماج الإسلام في فرنسا أو بالنزاع الإسرائيلي-الفلسطيني أو بالنزعة الإسلامية أو بالعلمانية، أؤمن بـ"العقلاني"، حتى إذا كانت الأزمات والأهواء هي وحدها ما يحرّك الأمور. هذه هي مفارقة السياسي. لأنّ الأزمة - الاقتصادية أو الاجتماعية أو العسكرية - هي اليوم الأسلوب الذي يتعيّش عليه السياسي ويدير نفسه بموجبه. لقد انتهى الزمن البطيء للعلاقات الدولية، لمؤتمر فيينا عشية حرب ١٩١٤. كلّ شيءٍ ملحّ، من تحرير خطاب الوزير إلى إعلان قرار؛ كلّ شيءٍ يُصنع ويركّب في اللحظة الأخيرة، والاتّساق الوحيد هو اتّساق المنمّق، أو اتّساق ما نقدّمه بعد قرارٍ اتُّخذ على عجل. كثيراً ما تفيد مذكرة مستشارٍ في تبريرٍ عقلانيٍّ لقرارٍ اتُّخذ سلفاً، لكن لأسبابٍ مغايرة.

لقد سبق أن ذكرت هذه النقطة وأنت تقول ذلك، كما هي عادتك، انطلاقاً من تجربةٍ ميدانيةٍ مفادها أنّه لا وجود للقرار العقلاني في السياسة.

الأمر أكثر تعقيداً من ذلك. نعم، لطالما اقتنعت أنّه لا يمكن أن يبقى المرء، بوصفه مثقفاً، في حنينٍ للزمن الماضي الجميل، زمن القرار الناضج والعقلاني. اليوم، يجب

التفكير في عودة العقلانية في إدارة حالة طوارئ زائفة. أقول "زائفة" لأنّها دائمة. وإن كان المدى الطويل لا يزال يُذكر، فإنّ أحداً لم يعد يفكّر فيه إلا على طريقة صورٍ نمطية، سواء أتت من يسارٍ ليبرالي (حقوق الإنسان والتعددية الثقافية) أو من يمينٍ ومن يسارٍ يعقوبي (هما يشتركان في هوسهما الثقافوي).

غير أنّني إذا ما كنت أتكيف مع الشأن السياسي، لأنّ المرء يستطيع، وفق اعتقادي، صنع "سياسة صالحة"، فلأنّه لا يوجد بالضرورة تناقضٌ بين المصلحة الوطنية ومصلحة الشعوب الأُخرى. وأنا لا أقول ذلك بدافع المثالية، لكنّ المصلحة الوطنية لقوّة مثل قوّتنا تعيش في مستوىً يفوق إمكاناتها، قد عُرّفت حتى الآن بمعايير أيديولوجيةٍ أكثر منها عملياتيةً حقاً، في حين أنّ العولمة ليست خيراً ولا شراً، بل هي واقع. إذاً، صَلتي بالمؤسسات التي تنصب الجسر بين المعرفة والسياسة لم تكن انتهازيةً ولا ثمرة المصادفة، حتى إذا كان هذان العنصران قد لعبا دوراً. يمكن إدخال العقلاني في الشأن السياسي. في المقابل الأمر يزداد غموضاً لدى السياسيين أنفسهم: نحن نواجه أحياناً هستيرةً واضحةً للشأن السياسي، وكان ساركوزي عرَضاً لهذه الهستيرة أكثر ممّا كان سبباً لها. لكنّني في الوقت عينه أبقى مرتاباً بخصوص مفهوم "الواقعية" في السياسة الخارجية، لأنّه يفترض تحديداً واضحاً لعلاقات القوة والرهانات والفاعلين. والحال أنّه أمكنني إدراك إلى أيّ حدٍّ يتمتع "الواقعيون" برؤيةٍ لما يتشكّل منه العالم، هي في الواقع خيالية، لأنّها لا تُقرّ علاقةً حقيقيةً للقوى، بل تُقرّ... مخيلة الخصم. ما الذي تتوافق معه السياسة الروسية في أوكرانيا إن لم تتوافق تحديداً مع "مخيلة" للقوة؟ وماذا عن سياسة فرنسا الأفريقية، حيث يتحول حنينٌ كولونيالي إلى أداة قوّةٍ لعالم لم يعد موجوداً؟ ناهيك بطبيعة الحال عن مخيّلاتٍ مثل "التهديد الإسلامي" أو غزو السبّاكين البولونيين.

الانتقال من المثقف الملتزم إلى الخبير حديثُ العهد...

لا، ما تغير هو سياق العلاقة بين الخبرة والسياسة، لأنّ الرابط قديمٌ جداً. أنا مولعٌ بالعلاقة التي أقامها الإثنولوجيون والأنثروبولوجيون الفرنسيون مع فرنسا بوصفها قوةً كولونيالية (من جيرمين تييون Germaine Tillion، الأنموذج، إلى جان سيرفييه Jean Servier الذي كان التشكيل الذي ينتمي إليه أقلّ زهواً). بطبيعة الحال،

تميل الدراسات المتعلقة بما بعد الكولونيالية إلى تأويل كلّ شيءٍ بالسيطرة. لكنّ الأمور أكثر تعقيداً. في ما يخصني، أعتقد أنّ السياسة الذكية التي انتهجها الغرب تجاه أفغانستان لم يكن في وسعها إلا أن تكون إيجابيةً بالنسبة إلى الأفغان. وما سوف أُدفع لمراجعته لاحقاً هو مفهوم "السياسة الذكية"، لشدة ما يخضع القرار السياسي إلى عوامل أخرى، كثيراً ما تكون غير قابلة للتحكم بها. كان "مركز التحليل والتوقع" بالتعريف مكاناً للتفكير في ذلك. وكان الكلام، وكذلك الكتابة، فيه حرّاً تماماً... باستثناء ما يتعلق بموضوعاتٍ "ترتبط بالبلاط" (أفريقيا أو ملك المغرب أو أصحاب الرئيس...).

فضلاً عن ذلك أتاح لي المركز التواصل مع أوساط الدفاع والأمن، ما سمح لي أيضاً بفهم منطقها. كانت تحليلاتي متماثلةً مع تحليلاتي في كتبي الجامعية، لكنّها موزونةٌ كي يقرأها "أصحاب القرار". لم أشعر يوماً بوجود تناقضٍ لديّ بين الباحث الجامعي والخبير، حتى لو تطلّب ذلك نظافةً فكريةً دقيقة (منعِ الطلب السياسي من أن "يبتلعني") ومنظومةً أخلاقيةً علاقاتية (الحفاظ على مسافةٍ من السلطة). في هذا الرفض للمخالطة الاجتماعية، كان الخرق الوحيد لي المشاركة ثلاث أو أربع مرات في لقاءات دافوس (لكنّني تخليت عنها بسرعة)، ونحو عشر مرات في لقاءات بيلدربيرغ، لكن تحديداً لأنّ الأخيرة لم تكن اجتماعية.

بصراحة، هل يلعب الخبراء والباحثون حقاً دوراً لدى الحكام؟

الاستشارة هي التكرار، لأنّها مباشرة: وضع مذكرة من أجل صباح الغد حول موضوع عولج عشر مرات، ودائماً من أجل صباح الغد. كان الطلب المتكرر هو: "أيّ سياسة بصدد الإسلام؟" حول هذا الموضوع، كتبت تقريباً المذكرة عينها عشرين عاماً: أي التوقف عن "الاختزال"، التحدث عن "السياسة" بدلاً من "الدين"، التمييز بين المتطرفين والمعتدلين، أنّ الأمور ممكنةٌ مع "الإخوان المسلمون" (رغم أنهم ليسوا "مسلّين"، إذ يمكن إدماجهم في سيرورةٍ سياسية). تتأتى الصعوبة الرئيسية – لكنّه كان شجاراً مع الرئاسة أكثر منه مع وزير الشؤون الخارجية – من قاعدةٍ في الديبلوماسية الفرنسية: يمنع منعاً باتاً التحدث مع المعارضة السياسية لـ"أصدقائنا"،

ولاسيما آنذاك في المغرب وتونس، وهو أمرٌ كان صعب التحمل نسبياً بالنسبة إليّ. إنّها وجهة نظرٍ فرنسيةٌ للغاية، فالأميركيون والإنكليز، على سبيل المثال، لا يحرَمون أبداً التحدث مع المعارضين.

واقع الأمر أنّ الخطأ الكبير يتمثل في الاعتقاد بأنّ على الخبير "ممارسة السياسة" (موضوع قديم، من أفلاطون إلى المدرسة الوطنية للإدارة!). يؤمن الخبير بعقلانية القرار: التحليل بدايةً، وتقدير المصاعب والخيارات الممكنة، والمداولة، واتخاذ قرارٍ عقلاني. والحال أنّ الأمور لا تسير أبداً على هذا النحو. فالفعل السياسي هو بامتيازٍ اتخاذ القرار، وليس وقت التفكير. السياسة فعاليةٌ إنجازية؛ هي تخلق الواقع ولا تترجمه، بل أكثر: يمكن أن تتجاهله.

ثمة مفارقةٌ تتمثل في أنّ الجمهورية الرابعة التي كثيراً ما شُجبت كانت العصر الذهبي للخبراء، وربما كان ذلك بفعل ضعف الشأن السياسي: تنظيم الأراضي، الطاقة النووية، تنظيم الانتفاع بالأراضي، أي باختصارٍ: كلّ ما يرتبط بالتخطيط كان يدخل في مقولة أنّ الخبير هو في الجوهر الفاعل الهيغلي في التاريخ. لن تثمر هذه السياسات إلا في عهد ديغول، لكنّها صُممت قبل ذلك. كانت الرؤية التكنوقراطية، القوية في ظل الجمهورية الرابعة، ترى في الدولة وكيل العقلانية التاريخية لكن تحديداً لأنّ غياب الاستقرار الحكومي كان يمنح في الواقع السلطة لكبار الموظفين. ويمكن قول الأمر عينه عن بروكسل.

منذ تابعت أصحاب القرار السياسيين، أشعر أنّه ليس للسياسة الصالحة أيّ علاقة بالأسباب التي انتُهجت من أجلها. إذ توجد سياساتٌ ممتازة انتُهجت لأسبابٍ بالغة السوء، والعكس بالعكس. لو كان في وسع الفيلسوف أن يكون ملكاً، لعُرف ذلك منذ أفلاطون... نسق السياسي ليس نسق الجامعي أو المثقف، بل هو نسق القرار، القرار المباشر والخالي من الفوارق الصغيرة. فإمّا أن نتدخّل (ليبيا، العراق، أفغانستان) وإما لا (أوكرانيا، سوريا)، لكنّ القرار يكون نعم أو لا، كلّ شيءٍ أو لا شيء. قد تكون الحرب الأميركية في العراق المثال على ذلك بامتياز: لا يمكن شنّ حربٍ بوجود فوارق صغيرة، وتمّ تحويل صدام حسين إلى مصدرٍ لكلّ الشرور، وترافق ذلك مع فكرة أنّنا سنخلق، عندما نقتله، الشرط الأساسي لحلّ النزاعات الأخرى. ثمّ استُدعي

الخبراء ليس لاختبار فرضية الرحيل التي حُوّلت إلى عقيدة، بل لتشذيب أساليب تطبيقها... وشرحها.

السياسيون أناسٌ أذكياء (يجب ألّا نبخس قدرهم في هذا الصدد)، لكنّهم ليسوا مثقفين، بل هم أصحاب قرار (التردد أسوأ ذلٍّ يرتبط بسياسي). والحال أنّ المثقفين لا يفهمون ذلك، لأنّهم يعتقدون دائماً أنّ المطلوب منهم يتمثل في التفكير في غاية سياسة ما، لأنّهم يعتقدون أنّ الأستاذ الجامعي هو ذروة المعرفة والذكاء، في حين أنّه يمكنٌ أن يكون من الناحية السياسية ساذجاً، بل حتى غبياً (وهذا يحدث).

ربما يكون تقديم مثالٍ أمراً فيه تطفل...

نعم، لكن إليك مع ذلك واحداً. في ١٩٨٤، عندما وصلت إلى "مركز التحليل والتوقع" قال لي رئيسه فيليب كوست Philippe Costes إنّ عملي يتمثل في أن أجلب إلى المركز أساتذةً جامعيين للنقاش والتفكير... إذاً دعوت أستاذاً مرموقاً للعلوم السياسية وقلت له إنّه سيكون مع رئيس المركز، وهو شخصٌ يتحدث إلى الوزير كلّ يومٍ ويلتقي أحياناً الرئيس ويكتب ملاحظاتٍ "فائقة الأهمية"، وإنّه في النتيجة سيحظى بمحاورٍ على مستوى كفاءته (وتقديره لنفسه)... دام اللقاء ساعتين، وأمكنه أن يعرض على رئيس المركز السبب الذي يجعل السياسة الفرنسية غير جيدة، واستمع له محادثه باهتمام. بعد أسبوعين، اتصل بي الأستاذ بالهاتف وقال لي إنّ زياراتٍ مثل زيارته لا تفيد في شيء... سألته عن السبب، فأجابني بأنّ شيئاً لم يتغير في السياسة الفرنسية منذ أسبوعين! لكنّني شعرت بـ"دهشة" من كلّ هذا القدر من السذاجة السياسية لدى رجلٍ يدرّس العلوم السياسية. لا شكّ في أنّه أعطى دروساً حول القرار السياسي... وواقع الأمر أنّ ذلك يظهِر التفاوت بين المعارف الجامعية والقرار السياسي. وهو تفاوتٌ يتفاقم في فرنسا بسبب فكرة أنّ الأساتذة الجامعيين هم أيضاً مثقفون، أو يجب أن يعيشوا حياتهم بوصفهم مثقفين، وكذلك بفعل اعتقادهم أنّهم قادرون على التحدّث عن كلّ شيء. الأمر مغايرٌ في الولايات المتحدة على سبيل المثال: المثقف العام ليس أستاذاً. بل هو بالأحرى كاتب افتتاحيات، من نوع فريدمان Friedman في *New York Times*، أو قد يكون كاتباً روائياً...

كان ريمي لوفو أحد الأساتذة الجامعيين الفرنسيين النادرين الذين يعرفون على نحوٍ لافتٍ كيف يديرون هذا النمط من العلاقات بين أصحاب القرار والباحثين، وقد أسس في ١٩٨٣ ديبلوماً للدراسات المعمقة حول العالم العربي في كلية العلوم السياسية لأنّه كانت لديه ممارسةٌ شخصيةٌ طويلة بصفته موظفاً رفيعاً في إدارة الواجهات الأساسية المتمثلة في معاهد البحث الفرنسية في الخارج، التي تمثّل أصلاً دعامة وزهرة نفوذنا الفكري في البحث المتعلّق بالعالم الإسلامي، إضافةً إلى ميزاتٍ أخرى لديه. وقد ساندني على الدوام بدرايةٍ كاملة.

كيف يمكن إدارة ذلك عملياً وفكرياً؟ ذات يوم، تتلقى اتصالاً هاتفياً من أحد صنّاع القرار وتستدعى إلى إحدى الوزارات. فهل تذهب من دون أيّ ترددٍ لأنّك تشعر بالتكريم، لأنّك تتلقى أجراً جيداً؟...

لا يشعر المرء بالتكريم ولا يتلقى أجراً جيداً... على كلّ حال في ما يخصني: عندما كنت مستشاراً بدوامٍ جزئي في "مركز التحليل والتوقع"، كنت أتلقى ٨٠٠ يورو شهرياً عن مساهمتي، وهو مبلغٌ أقلّ من حقوقي كمؤلفٍ بعد ٢٠٠٢، في حين أنّ راتبي في "المركز الوطني للأبحاث العلمية" كان يبلغ ٤٢٠٠ يورو، وهو عملٌ متكرر، لأنّه لا توجد معرفةٌ متراكمة، بل تكرارٌ في حالة الطوارئ.

لا تكمن المشكلة في أن يتلقى المرء أجراً جيداً. يتلقى الأستاذ راتبه من الدولة، من دون أن يتماهى بالضرورة معها. المشكلة هي "التواطؤ". يمكن أن يكون هذا التواطؤ اجتماعياً، كما يحدث في فرنسا في أحيان كثيرة (مآدب عشاء في المدينة، الانتماء إلى نادٍ، وما إلى ذلك)، لكنّ الحال مغايرة في الولايات المتحدة أو ألمانيا. هذا التواطؤ مفيدٌ اجتماعياً لأنّه يمتدّ إلى منح الأوسمة والتعيينات المرتبطة بالمجاملات والجوائز الأدبية الموزعة بين الفاعلين أنفسهم، ويمكن أن يصل حتى الأكاديمية الفرنسية. لكن مثلما سبق لي القول: أنا لا أرتاح في المجاملات الاجتماعية. ثمة نمطٌ آخر من التواطؤ يخصّ المستشارين "الفخريين"، مثلما الحال في مصانع الأدوية التي تعهد بمهمّات إلى أطباء أو شخصيات ذات نفوذ؛ لا يتعلق الأمر بجعلهم يشتغلون فعلياً، ولا حتى بجعلهم يتبنون موقفاً عاماً أو يتخذون قراراً بعينه، بل بمجرد خلق تواطؤٍ يفترض فيه

أن يؤدّي إلى فائدة غير مباشرة. وأنا لا أفعل ذلك أيضاً.

في المقابل، أنا لا أضع التعاون مع جهاز الدولة ضمن هذا الصنف من التواطؤ. فالدولة شأن المواطنين جميعاً. وإذا كانت الاستقلالية والحرّية في العالم الجامعي يشكلان مبدأ غير ملموسٍ لي، فهو "مبدأ" وقيمة، لكنّه ليس واقعةً. ومثلما أوضح بورديو في كتابه *Homo academicus* [الإنسان الأكاديمي]، الجامعة "حقلٌ" من بين حقولٍ أخرى، وهي ليست محميةً قد تفلت من الحتميات الاجتماعية والثقافية أو من الرهانات السياسية. فضلاً عن ذلك يمارس الأساتذة السياسة، ولطالما فعلوا ذلك، ولاسيما في فرنسا. ثالثاً، على كلّ حالٍ في العلوم الإنسانية، هم يزعمون أنّ لديهم ما يقولونه حول المجتمع والشأن السياسي ويتمنون هم أنفسهم أن يؤثّر نتاجهم في حقل السياسات العامة أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو مجال العلاقات الدولية. إذاً نحن داخل التداخل الدائم مع السياسي.

إن لم أكن مخطئاً، كان بورديو يشجب جهل "الإنسان الأكاديمي" بتلك الحتميات، ويزعم أنّه يسلط الضوء على وعيه الزائف، على نحوٍ ما. فمن جانبٍ آخر، في فرنسا على كلّ حال، يوجد على ما يبدو لي وباسم الحرّية واستقامة البحث تقليدٌ من الاستقلال الراديكالي للجامعة عن كلّ المصالح، ليس عن مصالح الشركات فحسب، بل كذلك عن الدولة (فضلاً عن ذلك وفي حالة بورديو، كان النقد الماركسي للدولة الحرة لا يزال راهناً أثناء كتابته ذلك الكتاب).

نعم، لكنّني أستطيع أن أقول خلافاً لذلك إنّ المشكلة الفرنسية تتمثل في غياب التواطؤ بين الفاعلين الجامعيين والسياسيين. أو على نحو أدقّ التواطؤ الفكري (فالتواطؤ الآخر – السياسي أو الاجتماعي – موجودٌ على كلّ حالٍ كما رأينا). كيف يمكن "التفكير معاً"؟ تقاطع المقولات سيئ. سوف يتحدث شرطيٌّ عن الجنوح والإرهاب؛ وسيصعب على عالم اجتماع أو عالم سياسة أن يفكر في مقولات تبدو له تبسيطيةً إلى هذا الحد. هنا الفارق بين الخبير الذي يستعيد المقولات التي تقدَّم إليه وبين المثقف الذي يجهد لنقدها ولـ"تفكيكها"، مثلما يقال اليوم. لكن من مصلحة الأستاذ الذي يستجيب لطلبٍ من السياسي بادئاً بالقول "الأمر أعقد من ذلك" أن يشرح بسرعةٍ كبيرةٍ ماهية التعقيد، وكذلك أيضاً وخاصة لماذا يجب الاهتمام بهذا

الإفراط في التعقيد من وجهة نظر صاحب القرار، وليس فحسب من وجهة نظر صرامته الفكرية الخاصة بوصفه أستاذاً. بالنسبة إليّ هدف "الاستشارة" هو أن أبني مع محادثي "الممارس" إطاراً مرجعياً، أنموذجاً مشتركاً له معنى، وأن يكون المعنى هو عينه، إن أمكن، بالنسبة إلينا كلينا، حتى إذا كان السياق مختلفاً بالنسبة إلى كلٍّ منا.

هذا ما لا يعرف الأساتذة الجامعيون عموماً فعله.

وأنت، بكلّ تواضع، هل تعرف أن تفعله؟

فلنقل إنّني تعلمت اتّباع مقاربات جديدة. بدايةً عبر مخالطة الديبلوماسيين. لوقتٍ طويل، بدت لي الخطوة الديبلوماسية عديمة الجدوى؛ في سياق من الواضح ألّا اتفاق ممكنٌ فيه، لأسبابٍ متنوعة (على سبيل المثال معسكرٌ مقتنعٌ بأنّه سيكسب)، ما الفائدة من قضاء ساعات في التفاوض على "أدوات" للفهم، وتصريحات وسيطة تناقَش فاصلةً بعد فاصلة، أثناء "جولات" تفاوضٍ متكررة لا تنتهي؟ كانت تلك هي الحال في "مناقشات جنيف" التي نظمتها الأمم المتحدة أثناء الاحتلال العسكري السوفياتي لأفغانستان. بالنسبة إليّ، لم يكن هذا النمط من المفاوضات يهدف إلا لشرعنة التدخل السوفياتي، لأنّ تغيير ميزان القوى على الأرض هو الوحيد القادر على تعديل المعطيات. وكانت تلك أيضاً حالة المفاوضات في طاجيكستان: لماذا يمكن أن يقبل المنتصرون عودة المهزومين، سواء أكانوا إسلاميين أم مجرد لاجئين (لاسيما أنّ نزاعات حول الأراضي كانت إحدى خلفياتَ الحرب)؟ والحال أنّهم وافقوا، وقد عزّزت تلك الموافقة سلطتهم إلى حدٍّ ما.

في الواقع، فهمت شيئاً فشيئاً أنّ هدف مثل هذه المفاوضات لا يتمثل في حلّ الأزمة من الأعلى، بل في وضع إطارٍ لصياغة المشكلة، مسردٍ للحلول الممكنة، تعريفٍ للرهانات والسيناريوهات المحتملة. باختصار: يتعلق الأمر بوضع سيناريو لا يهدفُ إلى أن يكون معقولاً وقابلاً للتطبيق بقدر ما يهدف إلى الانفتاح على نوع من مخيلة الممكنات، أي أن يكون كلّ شيءٍ ممكناً دائماً، وذلك باختبار الإمكانية لإيجاد حلٍّ عبر الممارسة الشفهية. لدى الديبلوماسية مفرداتٌ استثنائية لوصف "تناقضات ظاهريةٍ وظيفية": "المذكرة الشفهية" هي دائماً مكتوبة، "اللاورقي" حجةٌ مكتوبةٌ

بعنايةٍ على الورق، "الممارسة" تشير إلى تفاوض مستحيلٍ لكنّه يحدث. ما يبدو ظاهرياً هو بالأحرى محاكاة، بمعنى استثارة الممكنات.

بعد ذلك، بطبيعة الحال، ما يقرّر في الخاتمة مجريات الأمور هو دائماً سلسلةٌ من الأحداث الخارجية: هزيمةٌ عسكرية، تعب، تهديدٌ جديد، أزمةٌ اقتصادية، انقلاب، ثورة، وما إلى ذلك. لكن عندما يفرض هذا الحدث العثور حقاً على حل، آنذاك تصبح الممارسة الديبلوماسية التي أمكن أن تدوم لسنواتٍ مفيدةً، حتى إذا لم يؤخذ بالحسبان أيٌّ من السيناريوهات المطروحة لأنّ الواقع كان أسرع. على سبيل المثال، حدث الانسحاب السوفياتي أو سقوط الاتحاد السوفياتي خارج أيّ إطارٍ موضوع متفاوَض عليه، لكنّ وجود هيئات تفاوض (محادثات جنيف، "منظمة الأمن والتعاون في أوروبا") سمح بتأطير مسار الأحداث وبضمان المتابعة. مرةً أخرى: الديبلوماسية مهنةٌ حقيقية.

رافقت أحياناً ممثلاً عن "المفوضية العليا لشؤون اللاجئين" (مثل فيليب لابرفو Philippe Labreveux) في مفاوضاته من أجل إقناع حكومة دوشنبه بالسماح بعودة اللاجئين، بعد أقلّ من سنة من بداية الحرب الأهلية. لم أكن أؤمن بذلك، نظراً إلى عنف الحرب وإرادة الانتقام والخوف اللذين كان يشعر بهما اللاجئون. غير أنّ "ذلك نجح" لأنّ المفوضية عرفت كيف تبني شيئاً فشيئاً "هيكلية فهمٍ" مشترك تسمح بالمواءمة بين المصالح والمخاوف لدى الطرفين.

عدا هذا المديح غير المنتظر لكن المقنِع للديبلوماسية التي كثيراً ما يُتهكم اليوم على عجزها، ما الذي تعلمته غير ذلك من "الاستشارة"؟

لقد كانت تلك التجارب مفيدةً لي لتحديد موقعي في النقاش حول "التسوية-التعاون" بين الباحث وصانع القرار. لا يتعلق الأمر بأن يبيع الباحث للسياسي مفهوماً "علمياً" ولا بالسماح بأن يُفرَض عليه مفهومٌ أيديولوجي بقدر ما هو ملتبس كمفهوم "الإرهاب" أو "الجنوح"، بل بتطوير فضاء فهمٍ مشترك، أنموذجٍ له معنى عند الطرفين، حتى إذا كان ذلك ضمن منظورٍ عمليٍّ متباين. فلنأخذ مثال "مكافحة التطرف". فأثناء عشرين عاماً، ركّز السياسيون والقضاة ورجال الشرطة جهودهم على "العدوى"

الإسلامية، حيث تنتقل الأفكار المتطرفة مثلما ينتقل "فيروس". كان يُنظَر إلى حامل "فيروس" الجهاد بوصفه إماماً متطرفاً ينقله، من عظة إلى عظة، إلى شباب أبرياء. لكن كيف ولماذا ينتقل الشاب إلى الجهاد؟ لا يسمح أنموذج "الفيروس" بفهم ما يجب مكافحته، وبالتالي بتعريفه.

يأتي آنذاك عالم الاجتماع بخطاب "فهم" يثير عموماً حفيظة القضاة ورجال الشرطة: يتحدث عن السياق الاجتماعي الاقتصادي، عن العنصرية، عن النزاع الإسرائيلي–الفلسطيني، عن إرهاب الدولة، عن الطائرات الأميركية من دون طيار... بطبيعة الحال، كلّ هذا معقول. لكنّ القضاة ورجال الشرطة محقّون بطريقة ما، إذ لو كانت تلك بالفعل أسباب التطرف، لبلغ عدد الجهاديين مئات الآلاف. وبصورة خاصة، الحجة التي تقول إنّه يكفي إنهاء النزاع الإسرائيلي–الفلسطيني والقضاء على العنصرية لاجتثاث الإرهاب هي حجةٌ خطابية محض وليست لها أيّ فائدة لموظفي وزارة الداخلية ("هذا لا يفيدنا في شيء"، مثلما يقال في الثكنات). ويواصلون مطاردتهم للأئمة المتطرفين، وهي مطاردةٌ غير مفيدة في الحقيقة لأنّ التطرف لا يحتاج إلى إمام. ما ينبغي إيجاده هو أنموذجٌ مفاهيميٌّ يتوافق أيضاً مع "معيش" رجل الشرطة، لأنّ هذا المعيش لا يتطابق مع المقولات الأيديولوجية التي يستخدمها. وبالفعل الموظفون "الجيدون" يعلمون، لأنّ لديهم "ممارسة عملية"، وينتهي بهم الأمر بمعرفة الشباب المتطرفين الذين يواجهونهم، ويفهمون بسرعة أنّ الرهان لا يتعلق بـ"الدين". هنا يمكن أن يبدأ تعاون. لكنّ ذلك يفترض الاتفاق على الغاية، أو على الأقلّ على غاية ما: منع حدوث اعتداء على هدف مدنيٍّ أمرٌ حسن، حتى إن لم يكن كافياً من أجل "إصلاح العالم". بالنسبة إلى هذه الغاية الأخيرة، يستعيد كلّ طرف حريته.

إذاً، يتعلق الأمر بتجنب سجالٍ مزدوج، ولا يقتصر على كونه عديم الصلة فحسب، بل إنّه يعيق أيّ مقاربة ذكية. أقصد بذلك السردية الجليلة لتمرّد المقموعين، وهو تمرّدٌ ربما يخطئ في الوسائل لكنّه مشروعٌ في أهدافه، في مقابل السردية الجليلة للحرب على الإرهاب الذي يقال أنّه يجد أصوله في الإسلام ويجب اجتثاثه. السرديتان فارغتان. تجب العودة إلى الأفراد والفاعلين، والاهتمام بمسارهم. تجب العودة إلى الميدان.

الفصل التاسع عشر

الزواج: الشرق الضائع والمستعاد

كان زواجك يندرج أيضاً في سياق علاقتك بالشرق.

نعم، لكنّ كلّ شيءٍ تمّ في قلب منطقة بوس. عندما وجدت نفسي في قلب الريف قرب درو في ١٩٧٤، أقمت، كما سبق لي القول، صلاتٍ مع جيرانٍ أتراك، عمالٍ زراعيين، وبعد استقراري في درو، أبقيت صلاتي مع واحدٍ منهم كان مَسيحياً سريانياً أصله من المنطقة الحدودية السورية–العراقية. أحضر بدايةً زوجته وأنجب منها توأمين، ثم أحضر ابنته البكر، وأخيراً أحضر عائلته كلّها في ١٩٧٩، وذهبت لاستقبال العائلة في المطار بعد أن استعرت حافلةً صغيرةً من نوع Volkswagen من أحد زملائي. بين الواصلين، كانت زوجتي المستقبلية مارتا التي أطلقت عليها دائرة الأحوال الشخصية الفرنسية اسم مارتين، وكانت آنذاك في الثانية عشرة. طوال نحو خمسة عشر عاماً، كنت أراهم بانتظامٍ وآتي لحضور مناسبات المناولة والعمادة وأحياناً لتقديم المساعدة في الإجراءات الإدارية.

كان الأب، غابرو، وهو إنسانٌ حكيمٌ وراوي قصص، منبعاً رائعاً للقصص والمعلومات ليس حول السريان فحسب، بل حول كلّ تاريخ ومجتمع جنوب شرق تركيا، ولاسيما العلاقات المعقدة مع الجيران الأكراد. لئن شارك كثيرٌ من الأكراد في المجازر المرتكبة ضد المسيحيين عام ١٩١٦، تمتعت قريته بحماية آغا كرديٍّ من آل شلبي لأسبابٍ ترتبط بالبنى الإقطاعية في المنطقة أكثر من التسامح الديني.

كذلك، كان سكان القرية المجاورة من اليزيديين، أو من "عبدة الشيطان" الذين أوجز حماي المستقبلي لاهوتهم على النحو التالي: "إذا كان الله طيباً وكاملاً، فلا حاجة إلى الصلاة إليه، وهذا لا يضيف شيئاً إلى ما هو عليه؛ وفي المقابل، كي تسود العدالة على الأرض، يجب إقناع الملاك الساقط، أي الشيطان، بالعودة إلى الله، ولذا يجب أن نصلّي له هو". أخيراً ها هو لاهوتٌ عقلاني! كنت أمضي ساعاتٍ وأنا أستمع له رغم أنّ لغته الفرنسية بقيت دائماً مترددة. كان يجيد التحدث باللغات التالية حسب الترتيب: السريانية، الكرمنجية (الكردية التي كان يرفض أن يطلق عليها تلك التسمية، لتمييز اللغة المشتركة بين الجميع عن الإثنية)، التركية، لغة الخدمة العسكرية والإدارة، وبجودةٍ أقل العربية، لغة الغالبية العظمى من أتباع الكنيسة السريانية والمتداولة غربي قريته، ثمّ قرّر التوقف في الطريق مع الفرنسية.

كانت مارتين تجذبني بشدة، لكنّني اعتقدت أنّ ذلك الزواج سيكون مستحيلاً وأنها ستتزوج بين العشرين والخامسة والعشرين من عمرها برجلٍ من دينها وعمرها كغيرها من فتيات السريان. على كلّ حال، لم ننفرد أبداً، بل كنّا نتقابل دائماً في الإطار العائلي. لكنّها كانت لا تزال عزباء في السادسة والعشرين، وقلت في نفسي ربما... آنذاك رنت جرس باب بيتي. بعد ربع ساعة طلبتها للزواج.

الأمور بخواتيمها!

لا، بدأت المتاعب لسببٍ غير متوقع. مثلما قلت سابقاً، كنت عرّاب أحد التوأمين، أخويها الصغيرين، وثمة محظورٌ دينيٌّ لدى الأرثوذكس حول زواج عرّابٍ بأيٍّ من قريبات أحد أبنائه بالمعمودية، إذ يعدّ ذلك زنا محارم. كان لا بدّ من وجود إعفاء رفض منحي إياه المونسينيور جيجيك، مطران السريان الأرثوذكس في أوروبا الغربية، الذي كان يقيم في هولندا. وعندما حاولت مارتين إثناءه عن رأيه، اقترح عليها أن تصبح راهبةً في الدير الذي افتتحه في هولندا والذي كان يسعى إلى ضمّ راهباتٍ إليه... وجب في النتيجة التوجه إلى بطريرك دمشق. لكن من كان في وسعه الدفاع عن قضيتي لدى هذا البابا البعيد؟ لم يكن أحدٌ في الجالية يجرؤ على الاقتراب منه. فخطر في بالي، بما أنّني لم أطلب يوماً شيئاً شخصياً من وزارة الخارجية، أنّني أستطيع السماح لنفسي بالتماس

مساعدتهم. اتصلت بسفيرنا في دمشق، جان كلود كوسران Jean-Claude Cousseran الذي كنت التقيته في اجتماعاتٍ في الوزارة، وعرضت عليه مشكلتي. سألني: "لكن عن أيّ بطريرك تتحدث؟ هنالك سبعة منهم!". "بطريرك السريان الأرثوذكس، قداسة زكا الأول". "عظيم! لم ألتقه بعد. سوف أزوره باسم فرنسا، البلد الحامي لمسيحيي الشرق، وأتطرق إلى حالتك أمامه. أرسل إلي مذكرة". كتبت مذكرة (كنت أعرف كيف أفعل في هذه الحالة).

إذاً، تفاوض كوسران بوصفه سفير الجمهورية الفرنسية الشديدة العلمانية على إعفاءٍ لاهوتي من أجل زواجي، وهي وثيقةٌ تطلق عليها بالسريانية تسمية فتوى. طلب مني البطريرك بدوره أن أرسل إليه "مذكرة"، باللغة الديبلوماسية، أو "طلب استرحام" بلغة الكنيسة. لقد أفادني تعليمي الديني في تلك اللحظة، فكتبت: ١) لا توجد خطيئةٌ إلا إذا كانت هنالك معرفة، وبما أنّني كنت أجهل القاعدة عندما وافقت على أن أصبح عرّاباً، فلا يجوز اعتباري خاطئاً ٢) التعميد يمحو الخطيئة وطلبت لذلك أن أتعمّد في الكنيسة الأرثوذكسية. بعد شهر، أحضر لي مراسلٌ من وزارة الخارجية يمتطي دراجةً ناريةً الوثيقة ممهورةً بالشمع الأحمر وحُفرت عليها مفاتيح القديس بطرس. لقد عاد إلى الحجتين اللتين قدّمتهما ومنحني الحق في أن أعقد زواجاً دينياً. للمصادفة، كان ملكي أورك Malke Urek، قريب مارتين، قد دخل في السلك الديني (راهباً)، وهو الذي زوّجنا مع الأب يعقوب في كنيسة ترامبليه لو فيكونت، بتاريخ ٢ تموز/ يوليو ١٩٩٤.

لاحقاً سوف يدشّن قريب مارتين الذي عُين مطراناً أوّل مطرانيةٍ مسيحيةٍ في تركيا منذ سقوط القسطنطينية، في أديامان. وبالفعل، كان العثمانيون متسامحين لكنّ التآكل البطيء للحضور السكاني المسيحي الذي تسارع بفعل مجازر ١٩١٦ أدّى إلى انقطاع دابر معظم المقرات الأسقفية من كلّ المذاهب المسيحية.

بطبيعة الحال، اللقاء بمارتين حدثٌ في حياتك الخاصة، لكنّ صِلاته بمسارك الفكري قد أصابتك نفسك.

نعم، إذ تلاقى مرةً أخرى تاريخي الشخصي والعائلي بموضوعات بحثي؛ بما أنّني كنت أعمل على الهداية وعلى الحركات الدينية الجديدة، تواصلت مع قريبٍ

أصبح أسقفاً تحديداً لأنّ عدداً من الناس اهتدوا. لكن في حين أنّه كان سريانياً ويتكلم السريانية تم تعيينه على رأس خورنيةٍ لا يتحدّث أحدٌ فيها السريانية (المهتدون أتراك، وكثيراً ما يكونون ذوي أصولٍ يونانيةٍ أو أرمنيةٍ بعيدة، لكنّهم لا يتكلمون إلا التركية). باختصار: الموضوع المركزيّ لما سيشكّل حبكة كتابي **الجهل المقدس**، أي الانفصال بين الإيمان الديني والهويات الثقافية، كان يتمّ أمام عينيّ في الآن عينه الذي كان فيه كلّ الجدل حول صدام الحضارات يعرّف هذه الصلة بوصفها غير ملموسة. وللمفارقة، إنّ تجديد الإيمان (الهدايات وظاهرة born again [الولادة من جديد]) كان يتمّ تحديداً ضد الهويات الإثنية اللغوية.

هل كانت تلك فرصةَ لرحلةٍ جديدة، أو لبحثٍ جديد، أو على الأقل لحجٍّ إلى القرية الأصلية؟

لرحلة طبعاً، لكن وجب الانتظار عشرين عاماً؛ حدثت أول عودةٍ إلى القرية في ٢٠٠٥. لبحث؟ لا. ثمة قاعدةٌ ذهبيةٌ للباحثين، حتى إن لم يكن التزامها جيداً، وهي أنّه يجب الامتناع عن بحث المحبوب، وتجنب الوقوع في غرام موضوع الدراسة. ثمّ إنّ زوجتي، من دون أن تنكر عائلتها أو أصلها، لا تريد أن تعرَّف بدايةً بوصفها سريانية؛ إنّها فرنسية، هذا هو خيارها. أنا الذي أعدتها إلى القرية، في حين أنّها لم تكن تريد العودة إليها. أنا الذي أريد دائماً العثور على الشرق الذي يشعر آخرون بالسرور في أعماقهم لأنّهم فقدوه.

إذاً، لن أنطلق في تحليلٍ أنثروبولوجي. لا أستطيع التحدث عن ذلك إلا ضمنياً، لكنّ هذا "الضمني" يتوافق أيضاً مع وضع جالية ضئيلة الحجم لم توجد يوماً إلا في الظل الذي تلقيه عليها مجموعةٌ مسيطرة، ذاكرةٌ ليست دائماً ذاكرتها ومستقبلٌ يستعير من غيرها مخيلاتها: الأرمن والأكراد والمسيحيون العرب والكلدانيون العراقيون. لقد خضع سريان طور عبدين للتاريخ، لكنّهم لم يصنعوه يوماً. في تركيا، تعرضوا للقتل في أعقاب الأرمن الذين كانوا يشكلون الأغلبية العظمى من المسيحيين الأتراك، ضحايا المجازر الجماعية لعام ١٩١٦، لكنّ الحديث يقتصر على الإبادة الأرمنية... لغة أهالي طور عبدين الأصلية هي السريانية، وهم ريفيون، ولذلك هم أقليةٌ في كنيستهم السريانية الأرثوذكسية مقارنةً بجمهور المؤمنين ورجال الدين، وهؤلاء متحدثون

بالعربية ومدينيون (في النتيجة أكثر تعليماً على العموم) ويعيشون خاصة في سوريا. في أوروبا، وصلوا مباشرةً بعد مجيء الأكراد المهاجرين الذين يتشاطرون معهم الموطنين القديم والجديد، وكذلك الثقافة والتخصصات المهنية (من المعمل إلى الكباب)، والذين يُخلط بينهم بسهولةٍ في ضواحي باريس، في حين أنّهم بنوا لأنفسهم سرديةً كاملةً حول النزاع القديم بينهم وبين الأكراد بخصوص الأرض واللغة والدين. لقد أتوا في الواقع ضمن هجرةٍ بحثاً عن العمل، تاركين في القرية النساء والأطفال، وليس لهذا الأمر علاقة بهربٍ من الاضطهاد الديني. لكن اليوم، عندما أراد الجيل الثاني المولود في أوروبا أن يصنع لنفسه هويةً تتوافق مع روح العصر - عصر ضروب الشتات والإثنيات والأمم والتعددية الثقافية - استعار هذا الجيل البرمجيات الإثنية القومية الخاصة بالآشوريين الكلدانيين العراقيين، وهم أكثر عدداً بكثيرٍ وكذلك أكثر عصريةً في السجل الهوياتي، لكن الذي استُثني منه الدين والكنيسة السريانية رغم أنّهما الرابط الحقيقي الوحيد بين أعضاء الجالية السريانية، وذلك بفعل أنّ العراقيين نسطوريون أو كاثوليك شرقيون (آه، السحر البالي للشجارات المرتبطة بالدين المسيحي لمجمّعي أفسس وخلقدونية منذ زمنٍ غير بعيد، عامي ٤٣١ و٤٥١ بعد الميلاد!).

في الواقع الحيوية السريانية اليوم هي في الهجرة، أليس كذلك؟

المفروض أصلاً أن نقول "كانت". فالقرية التي تعُدّ اليوم نحو ثلاثمئة نسمة هي أصلٌ لشتاتٍ يبلغ تعداد أفراده آلافاً من الأفراد المنتشرين في ألمانيا والسويد وهولندا وبلجيكا وسويسرا وأوكرانيا، من دون أن ننسى منطقة باريس وكذلك أستراليا ونيوجرسي وفلوريدا وكاليفورنيا... وبيت لحم، حيث استعرب أقارب لمارتين من الدرجة الأولى وأصبحوا فلسطينيين، مع بقائهم مسيحيين، ما تسبب لنا في بعض المشكلات في مطار تل أبيب، وبعض المشكلات الإضافية بالنسبة إليهم مع الحواجز الإسرائيلية والسلفيين المحليين. ثمّ إنّني أقرأ في تلك القرية على مدى ثلاثين سنةً التغيرات المشتركة بين كثيرٍ من القرى في عالم البحر الأبيض المتوسط... من تركيا إلى تونس. بدايةً إنّها نهاية الهجرة، وهو ما لم تفهمه أوروبا بعد. لقد انتهت الهجرة المتوسطية الناتجة عن الضغط السكاني، بين المسيحيين والمسلمين على قدرٍ سواء

(مسألة اللاجئين السياسيين حكايةٌ أخرى). لم يعد هنالك ضغطٌ على الأرض لأنّ الشباب رحلوا ومعدّل الولادات ينخفض، كما أنّ زراعة الأراضي لم تعد مدرّةً للربح (الصناعة الزراعية الغذائية مرّت من هنا). وهاجر الجيران الأكراد نحو المدن التركية وهم يجدون فيها عملاً. الريف يفقد سكانه والقرية التقليدية تختفي، كما أنّ الإنترنت ذا السرعة الكبيرة موجودٌ في كلّ مكان، وبات المهاجرون يبنون مساكنهم الثانوية، في حين أنّ الشباب من الجيل الثاني يعودون أحياناً لتأسيس مشاريع صغيرة.

في ما يخصّ الجانب الديني في تركيا، وخلافاً للصور النمطية التي تقول إنّ الإسلام والمسيحية في حالة حربٍ أو إنّ العلمانية المتشددة هي الوحيدة القادرة على حماية المسيحيين، حكومة "العدالة والتنمية" أكثر محاباةً للمسيحيين من الكماليين العلمانيين، إذ أعادت الأراضي إلى الأديرة (أراضٍ صودرت بدعم من السلطات الكمالية) وألغت ذكر الدين في بطاقات الهوية الشخصية، وهي تتحدّث عن المجازر المرتكبة ضد الأرمن (أمرٌ لم يكن الكماليون ليفعلوه أبداً) وأرسلت ممثليها لاحتفال تنصيب المطران الجديد. النقطة الأخيرة المشتركة في مجمل العالم المتوسطي: يوجد في كلّ مكانٍ توترٌ متزايدٌ بين الأنماط الجديدة من التديّن والتماهي بين دينٍ ومجموعةٍ إثنية، أو بناء مجموعة دينيةٍ على نمط مجموعة إثنيةٍ محدثة، كالأقباط في مصر حيث تحلّ الهوية محلّ الإيمان. العالم يتغير لكنّ السرديّة عن العالم لا تتغير. ثمّ إنّ الهجرة الوحيدة الاتجاه تحلّ في كلّ مكانٍ تقريباً محلّ تجوال الأشخاص في الاتجاهات كلّها. لكنّ الأشخاص ليسوا وحدهم من يتحركون، بل هنالك أيضاً الكلمات والإشارات والتصنيفات والمعتقدات والانتماءات.

القسم الخامس

الثقافات والعالم البشري
نحو "الجهل المقدس"

الفصل العشرون

أزمة الثقافات والكوني

عندما يستمع المرء لك، يتشكل لديه انطباعٌ بأنّ الخط الموجّه في مسارك ليس الإسلام – رغم حضوره – بل إنّه على نحوٍ متزايدٍ تساؤلٌ حول ما هي الثقافة، أو الثقافات، أليس كذلك؟

لقد انتهى بي الأمر إلى فقدان الارتياح وأنا أدرك الفارق بين الصورة المهنية التي أتمتع بها (المتخصص في أفغانستان، ثمّ المتخصص في الإسلام السياسي) مثلاً وبين ما كان يثير اهتمامي فعلياً، وهذه في واقع الأمر مسألةٌ فلسفيةٌ قديمة: كيف يمكن التفكير في الحرّية مع حتمية الانتماءات، أيّاً كانت. إنّ موضوع الهوية، حتى في صورته الأكثر مرونةً ظاهرياً، أي الهويات المتعددة، موضوع اختيار الانتماء "الخاص بي" أو موضوع "الهوية المتفاوض عليها"، قد بات الأداة المفاهيمية لجزءٍ كبيرٍ من اليسار من أجل التفكير في الهجرة والتنوع (ضمن حراك مفهوم التعددية الثقافية). كان هذا التطور يؤسفني، ولاسيما أنّ القسم الآخر من اليسار لم يكن يجد بديلاً إلا في نوع من العلمانية الرهابية التي لم يكن في وسعه سوى أن يفرضها على نفسه بأسلوبٍ تسلّطي، عبر تعزيزٍ للدولة، ومن ثمّ تحديداً على حساب الحرّية، مثلما نرى في تعدد القوانين القمعية إلى هذا الحد أو ذاك باسم العلمانية. باختصار: كان اليساران ينتقلان إلى اليمين، قافزين من الهوياتي إلى التسلطي والعكس بالعكس. اكتشفت آنذاك أنّني "ليبرالي"، في هذا المجال على الأقل.

بالنسبة إليك نفسك، ما التأثيرات التي لعبت دوراً للمضيّ في هذا الاتجاه؟

كان أستاذي في الثانوية العامة، جان ديونيه Jean Dyonet، سارترياً وأثّر فيّ كثيراً. عندما كنت في الصف الحادي عشر، ذهبت لرؤيته ولأسأله كيف يمكنني التحضير للبكالوريا في قسم الفلسفة. كانت أمامي ثلاثة أسابيع من العلاج بالمياه المعدنية الحارة في لوشون، أي من الملل، وكنت أريد أن أقرأ. قال لي: "اقرأ كتاب *L'Être et le Néant* [الوجود والعدم] وضَعْ ملاحظات عليه"، فكان ذلك الكتاب أوّل ما قرأته في الفلسفة، ومثلما الحال مع العشيقة الأولى، لا يخرج المرء لاحقاً أبداً (سوى أنّ الكتاب كان بغيضاً حقاً، وهذه ليست حال العشيقة الأولى). ما استخرجته منه: الحرّية هي ألّا يقع المرء يوماً في أسر هوية. إذاً أنا أهتمّ بـ"دقائق الحقيقة" التي تجعل الهوية غير قادرةٍ على أن تكون الدرع المريح. الحرب درع، وكلّ الأزمات درع، وضروب الانقطاع درع، والانتقال إلى الفعل (الجريمة أو الإرهاب) درع، والإيمان (الهداية) درعٌ أيضاً. إنّها إعادة قراءة دوستويفسكي Dostoïevski عبر سارتر. وعلى العكس، إن جاز لي القول، هذا يفسّر أيضاً لماذا أحببت دائماً تقديم هويات "مزيفة" والتنقل بأوراقٍ مزيفة (بل إنّني حصلت على جواز سفر مزيف حقيقي – كان اسمي فيه، إن كانت ذاكرتي لا تخونني، ميشيل رونادران – لكن هذه حكايةٌ أخرى)، وادّعاء أنّني شخصٌ آخر، لاجئٌ أفغاني على سبيل المثال، كما لو كان ذلك لتجريب احتمال أن أعتقد أنّني شيءٌ ما، أو احتمال أن أكون فحسب.

مثلما أظهر سارتر، الانقطاع، أو على الأقل احتمال الانقطاع، هو شرط الحرّية. في تقريرٍ كتبه محللي النفسي عن "حالتي" في مجلة تخصصية، ذكر انبهاري بالانقطاع، لكن ليجعل منه عرَضاً سلبياً، ومشكلة اندماج بالواقع، في حين أنّ هذه المسألة بالنسبة إليّ مسألة حرّية (أجل، يمكن أن يكون المرء محقاً ضدّ محلله النفسي، كما أنّني أوقفت على نحوٍ فظّ إلى حدٍّ ما تحليلي عند هذه النقطة: انقطاع على أساس سردية الانقطاع)، ولاسيما عندما تكون العقائد المسيطرة، في علم الاجتماع أو الفلسفة السياسية، عقائد للحرّية المستحيلة (من فوكو إلى بورديو). كما أنّ الحرّية لدى هذين المفكرين تتعلق أيضاً بالانقطاع، أي بالتمرد، لكن بالتمرد العرَضي: الإضراب أو الثورة الدينية لدى فوكو، كما قلت، والصراعات المتنوعة ضد "السلطات"، بما فيها

السلطات الرمزية، لدى بورديو.

لم أجعل من ذلك أبداً مشروع بحث، لكنّني اهتممت بكلّ شيءٍ في هذا المنظور الفكري، إن جاز القول. لطالما اهتممت بالتفاصيل والطُرَف والمحادثات وسرديات الحياة والأشياء غير الطبيعية والانحرافات والغرائب والجنون. اهتممت بأن أبذل كلّ جهدي كي لا أكون سجيناً لـ"الجدّي"، كي لا آخذ نفسي أبداً على محمل الجد. ومثلما يقول مونتين في الجزء الثالث من كتاب *Essais* [المقالات]: "معظم خواءاتنا مساخر. يجب أن نلعب دورنا كما يجب، لكن بوصفه دور شخصيةٍ مستعارة. من القناع إلى المظهر، يجب ألّا نجعل منها جوهراً حقيقياً، ولا من الدخيل شيئاً خاصاً بنا" (هذا هو المقطع الذي ذكرته في رسالتي إلى مكتب المفتش العام).

بسبب الإجابة بالمصطلحات السارترية، يبدو تحليلك للإرهاب وجودياً أكثر منه سياسياً.

أعتقد أنّني كنت من بين أوائل من أكّدوا أنّ مسألة المهتدين أمرٌ بالغ الأهمية بالنسبة إلى "القاعدة"، فهو التنظيم المتطرف الذي يحتوي أكبر عددٍ من المهتدين، من دون مقارنة ممكنة؛ ومن جانبٍ آخر هو المجموعة الإسلامية الوحيدة التي تمنحهم مراكز مسؤولية. عندما قارنت "القاعدة" بمنظماتٍ مثل "اليسار البروليتاري" في فرنسا في السبعينيات، كنت أعلم عن ماذا أتحدث. فقد كنت أرى جيداً منطق التطرف والجنون الذي يمكن أن يسود وسط شبابٍ انقطعوا عن محيطهم. ولفهم المسار الذي يمكن أن يوصل إلى "القاعدة"، لم أعتقد يوماً أنّ عليّ البحث عن الأسباب في القرآن. القرآن هنا فرضيةٌ عديمة الجدوى، وهي لا توصل إلى شيءٍ أو أنها تضلل. إذ لماذا يكتشف الإرهابيون والخبراء فجأةً تبريراً فقهياً للإرهاب لم يلاحظه أحدٌ حتى الثمانينيات، بعد أربعة عشر قرناً من نزول الوحي؟ لكن إذا لم يكن "القاعدة" نتيجةً لتشنج ديني، فإنّه أيضاً ليس "تمرداً هوياتياً"، تعبيراً عن غضب المسلمين من الاعتداءات الغربية. فالمتطرفون لا يأتون من "قلب" المجتمعات العربية الإسلامية، بل من هوامشها. وفي حين أنّ اليمين واليسار على حدٍّ سواء أرادا بناء النزاع الإسرائيلي–الفلسطيني بوصفه قلب التحشّد الإسلامي، فإنّ أهداف التطرف وميادين معركته وغاياته ومناطق تجنيد المقاتلين قد أظهرت أنّه ليس لهذا النزاع علاقة، إلى أن برهن الربيع العربي أخيراً أنّ

ضروب منطق التحشيد باتت داخليةً في كلّ مجتمعٍ ولم يعد لها علاقة بهذا التأصيل الزائف لـ"العالم الإسلامي". باختصار: في اليسارِ واليمين على حدٍّ سواء وكذلك في صدام الحضارات وفي الحقد الموجه ضد الكولونيالية المحدثة أيضاً، لم تُفهم التغيرات الجذرية في العالم الإسلامي، وتفتته، وعولمته، وكذلك علمنته على إثر موجةٍ ظاهريةٍ من الأسلمة. بالعودة إلى "القاعدة"، على سبيل المثال، يجب ألا نبحث عن التفسيرِ عمودياً (من القرآن إلى ابن لادن مروراً بابن تيمية وسيد قطب[1])، بل أفقياً: الفردنة، أزمة المرجعية الثقافية، تمكين الديني ومحو ثقافته، أزمة جديدة بين الأجيال.

باختصار، وإن كنت لا أنكر بالطبع "الحدث الديني" (هذا الكتاب يظهره)، أرى الثقافوية (الأحادية أو التعددية) تفسيراً بليداً لأنّه مطنب. التعددية الثقافية ليست سوى إعادة صياغةٍ اجتماعيةٍ للعالم.

لكن لا بدّ أنّ العاملين في المجال الإنساني، على سبيل المثال، قد تحسسوا الفوارق الثقافية، أليس كذلك؟

أجل، بالطبع. عملياً عندما كنت أترجم في أفغانستان على سبيل المثال لأطباء، كنّا نجد أنفسنا في مواجهة مشكلاتٍ محدّدة: التحفظ بصدد التبرع بالدم (أمرٌ كان يدفع الأطباء الشباب إلى الاستنكار)، تفضيل جريحٍ مصابٍ بإصابة بالغة الموتَ على التعرّض للبتر (كان الأطباء السلفيون يهاجمون الفرنسيين في هذا الصدد، متهمين إياهم بأنّهم يستسهلون البتر)، قريةٌ تستدعي ليلاً وعلى صهوة حصانٍ الطبيب الأجنبي من أجل شيخٍ مصابٍ بالسعال ولا توقظه من أجل رضيع يموت في المنزل المجاور (كان الطبيب الذي يستنكر يتلقى الرد التالي: "يستغرق صنع رضيع تسعة أشهر ويستغرق صنع عجوزٍ تسعين عاماً")، امرأة يفضّل زوجها أن يتركها تموت على أن يعرضها على أطباء أجانب. لكن هنا أيضاً نضع ضمن تصنيف "الثقافة" عناصر غير متجانسة، ونتجاهل رأي الفاعلين في سلوكهم. لطالما تبعت الأحداثَ المذكورة توّاً مناقشات،

[1] ابن تيمية (١٢٦٣-١٣٢٨): فقيهٌ وقاضٍ كردي، مسلم سني، عضو في الحراك المتطرف الحنبلي، ملهمٌ للميول الإسلامية الحالية. سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦): مصري، مفكرٌ لإسلام يقطع مع العالم الحديث، عضو في "الإخوان المسلمون"، حكم عليه نظام عبد الناصر بالموتَ وشُنق في السجن عام ١٩٦٦.

مثلما يمكن أن نناقش في فرنسا القتل الرحيم أو الإجهاض أو رفض توفير الرعاية المفرطة في تطفلها. إنه سجالٌ حول القيم والمعايير، حيث تختلف آراء الجميع، في فرنسا كما في أفغانستان. لكن ننكر على "الشرقيين" إمكانية أن يتساجلوا حول معاييرهم ونقدّمهم كأنهم يعيدون إنتاج العادات الثقافية بصورةٍ منفعلة.

والحال أنّني أرى أنّ الثقافة موجودةٌ حقاً، لكنّ الفاعلين أنفسهم يجعلونها إشكاليةً. فهي على الدوام عرضةٌ للمساءلة ولا تكون أبداً معطىً موضوعياً. في الواقع، كثيراً ما تطلَق تسمية "ثقافة" على ما ليس سوى سلسلةٍ من القواعد (كقواعد السلوك أو التهذيب) تتصل على نحوٍ متناقضٍ بعالم من المعنى الضمني يفلت من الفاعلين أنفسهم. بهذا المعنى، نحن فعلاً في دائرةٍ كونية، في إطارٍ مشتركٍ من النقاش. نتصرف كأنّه لا يوجد شيءٌ بين البرمجيات الثقافية وفعلٍ ما؛ والحال أنّ الرجل (أو المرأة) الذي (أو التي) يقوم (أو تقوم) بالتحويل بين الاثنين يتحدث (أو تتحدث) ويفكر (أو تفكر) ويناقش (أو تناقش)، ولاسيما عندما يجادل (أو تجادل) في الثقافة أو الدين، أي أنّه (أو أنّها) يدخل (أو تدخل) تفكيراً ويترجم (أو تترجم) الحتمية المنسوبة إليه (أو إليها) في خطابٍ حول الخيار الشخصي والقرار، ويحيل (أو تحيل) ثقافته (أو ثقافتها)، أو دينه (أو دينها) بوصفه ثابتاً بالنسبة إلى "المراقب" الذي لا ينتظر سوى ذلك ليتعزّز حكمه المسبق.

بطبيعة الحال، يطرح هذا الأمر مشكلات. لطالما كان شعوري ملتبساً إزاء علم النفس الإثنولوجي، من جورج دوفرو Georges Devreux إلى توبي ناتان Tobie Nathan. أنا لا أنكر مطلقاً العوامل الثقافية، وواقع أنّه لا معنى للأعراض إلا إذا تمّ التعبير عنها في إطارٍ من المرجعيات الثقافية واللغوية الدقيقة. وأنا لا أنكر الواقع الثقافي، لكنّه أصبح اليوم واقعاً كاذباً، أو بصورةٍ أدق: استخدام هذا الواقع هو استخدامٌ بليد. أفكر خاصة في تلك العقيدة البالية التي تنص على أنّ علم أصل الكلمات لا يعرّف معناها الدقيق فحسب، بل كذلك استخدامها. مثلاً إن كان أصل كلمة دولة العربية يحيل إلى فكرة السلالة ودَولان السلطة، فسيقال أنّه ليس لدى العرب مفهومٌ لتعريف دولةٍ متعالية! كما لو كنّا نقول إنّ الفرنسيين هم نباتيون ثقافياً لأنّهم اضطروا في الحديث عن اللحم الفاخر إلى استخدام كلمةٍ إنكليزية beefsteack. أو كما لو قلنا إنّ الأتراك لديهم مشكلةٌ

في الهوية الجنسية لأنّ لغتهم لا تعرف التمييز بين المذكر والمؤنث. علم أصل الكلمات تفسيرٌ بليد.

يتشكل لدينا الانطباع بأنّك تشدّد على كونيّ "قيد الأيلولة"، أو حداثةٍ تجعل التصرفات البشرية كونيةً.

نعم. فأثناء إجرائي دراساتي في "الآداب الكلاسيكية"، انغمست في الرؤية الإنسانوية للطبيعة البشرية الأزلية. عندما كنّا نترجم في الصف العاشر خطابات ليزياس Lysias، وهو محام أثيني من العصر الكلاسيكي، كان أستاذنا يبرز لنا استثنائية "إنسانية" هذه النصوص، وكان ذلك صحيحاً بعمق (الزوج الغيور الذي يقتل عشيق زوجته، الأجنبي في أثينا الذي يطالب بمنحه الجنسية). لكنّ هذه الإنسانية الدائمة ليست ما يثير اهتمامي. حتى إذا كانت اليوم تعود على نحوٍ مفارقٍ عبر العلوم العصبية التي تسعى لتحديد طبيعةٍ إنسانية دائمة وما قبل ثقافية انطلاقاً من دراسة الدماغ، في حين أنّها كانت في مركز رؤية الأدب الإنسانوية - كانت روح البشرية أو قلبها.

غايتي هي مفاعيل محو الثقافة المرتبط بالعولمة. ثمة تناقضٌ بين تطوّر (coaching) [تدريبٍ] ثقافوي - "تعلّم فهم: ١) زبائنك ٢) شركائك التجاريين ٣) زملائك الأجانب ٤) أعدائك..." - أتانا على الأرجح من الجيش الأميركي أثناء الحرب العالمية الثانية، وبين مجانسةٍ للممارسات والرموز. أفكر مثلاً في فرانسوا جوليان François Jullien الذي يشرح الثقافة الصينية لرجال أعمالٍ فرنسيين. الأمر ليس عبثياً، لكنّنا نصل رغم كلّ شيءٍ إلى أوضاعٍ مضحكةٍ مع رئيس مجلس الإدارة الفرنسي الذي يتبع دروساً في الثقافة الصينية ويتعلم كيف يتصرف في الصين، ليقع في نهاية المطاف على صينيٍّ درس في مدرسة هارفرد للأعمال ويتكلم حصراً في الأعمال ويجد الآخر لطيفاً لذكره شاعراً صينياً لا يوليه أيّ اهتمام... اليوم، نحن نعيش ما وراء اللسانيات الثقافية؛ هنالك أولئك الذين فهموا أنّ التواصل الحديث يرتبط بالرمز أكثر ممّا يرتبط بالثقافة، وأولئك الذين يواصلون سبر الروح السلافية أو العقلية الآسيوية.

غير أنّ الثقافات تبقى على ما يبدو، حتى عندما ننسى كلّ شيء.

لم تختف الثقافات بطبيعة الحال، لكنّها متأزمة، وإلا لتوقّفنا عن التحسر على الهويات الضائعة. فور أن ننسب أنفسنا إلى هوية، هذا يعني أنّنا فقدنا ثقافتنا. هل يمكن تخيل بروست Proust متحدثاً عن الهوية؟ لم نعد نتولّى الثقافات بوصفها ثقافات، أي محتوىً لا يمكن اختزاله بذكره. فقد أصبحت تتميّز بمنظومات رمز أحادية المعنى، أي أنّها خاليةٌ من الضمني والالتباس، وبالتالي هي هزيلةٌ تماماً. الوجوه الضاحكة في وسائط التواصل الاجتماعي مثالٌ ممتازٌ: قائمةٌ منجزةٌ من "المشاعر" الواضحة التي يمكن أن تكون عالمية، وهو ما لا يمكن أن يكون عليه الإغواء والتلميح والمقاربة وأخيراً كلّ ما يمكن أن يكونه الوهم الذي لا يكون للحياة معنى من دونه. هذا يمس أيضاً body language [لغة الجسد]، مثل hugging أوhigh five[1] على الطريقة الأميركية، الذي نراه الآن يمارَس بين الشباب الصينيين أو الإيرانيين. نحن نعيش أزمة ثقافات، نزاعاً بين الرموز الثقافية التقليدية، وبالتالي الضمنية، والرموز الحديثة التي يجب أن تكون صريحةً، وبالتالي فقيرة. اللغة غنية لأنّها تحتوي ما هو غير مصرّح به (المعنى المزدوج، المعنى الضمني، الدلالات)، في حين أنّ الرمز صريحٌ ومن ثمّ هزيل؛ لا يمكن أن يكون قانون السير موضوعاً للتأويلات، بل هو + أو –، نعم أو لا، on أو off. عبارة: "هيا، لا أكرهك أبداً" غير قابلة للترجمة ضمن رمز. وهذا أيضاً السبب عينه الذي يجعل الاستهزاء الثقيل والمشدّد عليه يتغلّب اليوم على السخرية التي تتمتع بأناقة أن تنقلب ضد نفسها.

لقد اشتغلت كثيراً مع الإيرانيين، وهم تبنوا أيضاً أساليب الغرب بشدة، لكن من الواضح بقاء ثقافة إيرانية "تأسلية"، رموز تصرّف متلقّاة، وكذلك يوجد مثل ذلك في البلدان العربية. على سبيل المثال لدى الأفغان والإيرانيين أسلوبٌ نمطيٌّ في التفاوض: سيكون قلةً في التهذيب – هذا أمرٌ شديد الأهمية – المضي مباشرةً إلى الوقائع، في حين أنّ الأميركيين لا يضيعون الوقت، فلا يكادون يتبادلون التحية مع مفاوضيهم حتى يمضوا مباشرةً إلى الطاولة (أقصد طاولة المفاوضات، لأنّ طاولة الطعام ليس

١ Hugging: معانقة، high five: اليد المفتوحة مرفوعة كي يضرب شخصٌ آخر راحتها علامةً على الانتصار.

لها وجود). لقد حضرت أكثر من مرة مفاوضاتٍ بين أفغانٍ أو إيرانيين وأميركيين: عندما كان الأفغان أو الإيرانيون، وبعد أن تحدثوا طويلاً عن أمورٍ غير ذات فائدة، يبدؤون بهدوءٍ ذكر الأمور المهمة، كان الأميركيون يعتقدون أنّهم انتهوا ويقولون: "كان الأمر مثيراً للاهتمام (في الواقع، كانوا خائبي الأمل بشدة). إلى اللقاء قريباً!" لكن ما اكتشفته في ثلاثين عاماً هو تحديداً كيف دخل الأفغان والإيرانيون في هذا السجل المزدوج للتلاعب به، تارةً بتقليد التكساسيين أثناء التفاوض على عقدٍ نفطي، وتارةً أخرى عبر الانطواء في التباين الثقافي غير القابل للسبر، الذي يتلاعبون به بصورةٍ مفرطة كي يخدعوا محادثهم على نحوٍ أفضل.

يمكن أن يصبح التزام الرموز التقليدية خادعاً جداً لمقابلة الآخرين. لو أنّني في إسطنبول طلبت من الطلاب الشباب أن يصحبوني إلى مقهىً تقليدي من الطراز القديم، لسخروا مني وما أتوا معي. الأمر شبيهٌ بأن يطلب منك سائحٌ أميركيٌّ اليوم أن تصحبه لرؤية "نساء باريس"... كنت ستطلب منه أن "يوقف تهريجه". غير أنّني أقرّ عن طيب خاطرٍ بأنّ لدى اليابان على سبيل المثال ثقافة خاصة تركّز بشدةٍ على الذات، لكن هناك أيضاً تجب مراقبة سيرورات توحيد النمط الجارية على حساب "الثقافة" التي يُزعَم أنها أصيلة.

هل ينبغي الحديث عن توحيد النمط؟

أنا أفضّل الحديث عن نمط حديثٍ للكونية يتجاوز الثقافات. لا شكّ في أنّه توجد أيضاً سجلات كونيةٍ إرادويةٍ إلى حدٍّ ما، بأيديولوجياتٍ "ممحوة الثقافة" و... ماحية للثقافة، كالماركسية. أفكر هنا في كتابٍ سحرني، بعنوان *Sans patrie ni frontières*[1] [من دون وطنٍ ولا حدود] من تأليف يان فالتان Jan Valtin (ريتشارد كريبس Richard Krebs)، يحكي عن مهمات ضابطٍ ألماني من "الكومنترن" في ثلاثينيات القرن العشرين. إنّه رجلٌ يتقن بطبيعة الحال لغات عدة، على غرار جميع العملاء السريين آنذاك، يحكي عن تنقلاته في العالم من دون أن يلمّح أبداً إلى الثقافات المحلية. يرسل لتنظيم إضرابٍ في جاوة ويحكي عن نشاطاته هناك، لكنّنا لا نعرف في أيّ

1 Arles, Actes Sud, "Babel", 1996 [1947].

وقتٍ ما الذي يعيشه أهالي جاوة، وما يأكلونه، وكيف يلبسون، وكيف يتكلمون، وما يناقشونه خارج الاجتماعات النقابية. في الواقع ليس هنالك شكٌّ في أنّهم كانوا يأكلون ويلبسون بالأسلوب "المحلي" لكن لم تكن لذلك أيّ أهميةٍ لهذا العميل السوفياتي في ما يتعلق بأهدافه؛ كان يتوجّه إلى رفاقه العمال البروليتاريين... وكان ذلك متماشياً مع روح العصر: كنّا في حقبة الكتائب الدولية.

أفكر أيضاً في بول نيزان (هو أيضاً هرب من دار المعلمين العليا من أجل شرقٍ لم يكن يوماً بالنسبة إليه حاملاً لمخيلة) عندما كتب *Aden, Arabie*. إذ لم يجد في عدن عطور الشرق، بل الخلاصة المركّزة للاستغلال الاقتصادي، حيث كان المستعمِرون والسكان الأصليون مجردين على حدٍّ سواء من أيّ بعد ثقافي يمكن أن يسجّل تناقضهم في سجلٍ رمزيٍّ يكون فيه المعنى والإشارات رهانات. مع ما بعد الكولونيالية و cultural studies [الدراسات الثقافية] فحسب، ستنسَب إلى ثقافة الخاضع كرامةٌ مناضلة، كرامة المقاومة حتى من دون علم الفاعلين. إنّ فالتان ونيزان لا يصفان سوى عُري الكينونات الاجتماعية.

لكن يبدو لي أنّ فالتان ونيزان هما استثناءان في الأدب. فعموماً يمضي الكتّاب في الاتجاه الآخر.

هما ليسا استثناءين بقدر ما يمكن أن نظن، لكن على نحوٍ غير متوقع نحن لا نجد النزعة الكونية اليوم في صفوف اليسار. فعند الواعظين الإنجيليين البروتستانت الذين يرون أنّ الانقسام بين المؤمنين والوثنيين هو بالتأكيد ما يؤسس لعالمية البشر، نجد هذه اللامبالاة بالسياق الثقافي لمصلحة صلةٍ مباشرةٍ بالآخر بوصفه ذاتاً كونيةً على نحوٍ مباشر (مثلما كان البرجوازي أو البروليتاري في الماركسية). ففي رأي هؤلاء الواعظين، جميع المؤمنين متشابهون، إخوة وأخوات في المسيح؛ وما يجعل الوثني وثنياً هو رفضه المسيح وليس ارتباطه بممارسةٍ ثقافيةٍ ما غير ذات أهمية. وهم يجوبون العالم مثلما كان يفعل الرسل شرقي حوضِ البحر الأبيض المتوسط: المدن كافة تتشابه، جميع المهتدين يتصرفون على نحوٍ متطابق، وكلّ شيءٍ يجري كأنّ العالم يتحدّث باللغة عينها (ربما كانت تلك الحال مع اليونانية التي تطلق عليها تسمية *koinê* – اللغة المحكية في الشرق الأدنى المتوسطي في عصر يسوع – وهذا

صحيحٌ اليوم في أحيان كثيرة مع الإنكليزية). نحن في عُري الأرواح. من جانبٍ آخر استعارة التعرية ثابتةٌ في أدب التبشير: يجب على المرء أن يتعرى، أن يولد من جديد، أن يكون إنساناً جديداً، أن يكون كالوليد (سوف يصف نيزان مساره الخاص في عدن بوصفه هبوطاً إلى الجحيم، يتبعه تعرٍّ وولادةٌ جديدة...).

ثمة ثابتٌ في عملي منذ السبعينيات هو في نهاية المطاف محو الثقافة، أو نظريةٌ لمحو الثقافة، ومن وجهة النظر هذه الأديان "أجهزة تحليلٍ" رائعة، مثلما حاولت إظهاره في كتابي **الجهل المقدس**.

في الواقع ليس هنالك معبرٌ وحيد الشكل من الماضي التقليدي إلى الحداثة الممحوة الثقافة.

نعم، يجب إظهار تعقيد المعبر ومفارقاته. على سبيل المثال، يمكن أيضاً القول إنّ الشيوعية لم تكن سوى مظهرٍ برّاقٍ أو غطاء، ولم تلامس سوى سطح الثقافة (الروسية أو الشرقية على سبيل المثال). وعندما انهارت، يقال أنّ الثقافات القديمة ظهرت مجدداً كما لو بفعل السحر، كأنّ الشيوعية لم تكن سوى فاصلٍ طويل. لكنّ هذا الأمر غير صحيح. فقد خلق النظام السوفياتي أيضاً قواعد للسلوك. على سبيل المثال، كان عضو المجلس الأوزبكي يعمل بطريقةٍ لا تقل سوفياتيةً أو بيروقراطيةً عن عضو المجلس في موسكو. وفضلاً عن ذلك حافظ على هذه السمة بعد ١٩٨٩. في الواقع هو يعيش في قاعدةٍ مزدوجة، لكن يجب فوراً أن نفهم أمراً محدّداً: عموماً، يرى الغرب في ذلك الأمر حالة نزاعٍ أو تناقضٍ داخلي، أو نوعاً من التلفيق. وهو يستخدم مصطلحاتٍ تبخيسية للإشارة إلى وضعٍ غير طبيعي، أو لشجب هذه اللعبة غير الطبيعية بين القواعد أو الثقافات. أعتقد أنّه يجب، على العكس، قلب هذه الرؤية. فبدلاً من القول: "توجد ثقافةٌ أساسيةٌ تمثّل عنصر الهيكلة، ثمّ اللقاء بين هذه الثقافة وقواعد أخرى، ما يؤدي إلى التهجين"، يجب الانطلاق من المحيط، لا من جسم أو جوهرٍ ثقافي لم يعد موجوداً (إن كان قد وجد أصلاً). العلاقة هي التي لها أهمية لا الجوهر.

الفصل الحادي والعشرون

ما كان جيداً في الاستشراق

في كتابٍ لمحمد أركون نُشر بعد وفاته بعنوان *La Construction humaine de l'islam*[1] [التشكيل البشري للإسلام]، يعلن إعجابه بعمل إدوارد سعيد، لكنّه يعلن أيضاً اختلافه معه؛ في رأيه، ينسى سعيد أنّ المستشرقين قد أحضروا معارف ثمينةً عن الإسلام بفضل كونهم أناساً ذوي ثقافةٍ رفيعة، لم يكن ممكناً جمعها من دونهم...

قام هنري لورنز Henry Laurens بنقدٍ مماثلٍ تجاهي بوصفه عضواً في هيئة التحكيم التي قررت أهليتي لإدارة الأبحاث[2]: كانَ عمل المستشرقين لافتاً وقد أدّى إلى معرفة حقيقية. وهو على حق. فلو أنّهم أنتجوا معرفةً مزيفة، لماذا سمحوا للغرب بـ"التحكّم" بالشرق؟ إلا إذا كان الهدف المكيافيلّي قد تمثّل في التحكّم بالشرقي عبر جعله يستبطن الرؤية المزيفة عن نفسه والتي يقدّمها المستشرق؟ لكنّ ذلك يعني تعريف المسيطَر عليه بوصفه ذاك الذي لا يستطيع الإفلات من الاستلاب والوعي المزيف، حتى عندما يزعم أنّه خرج منهما. إذا كانت الثقافة المفترضة لدى الشرقي تشكيلاً استلابياً يفرضه المسيطِر، ما هي الثقافة الحقيقية لدى الشرقي في حال كانت لديه ثقافة؟ إمّا أنّ الأمر لا يتعدى كونه لعبة مرايا، وإما أنّه توجد أصالةٌ مخبأة. نحن في

1 Paris, Albin Michel, 2012.

2 "Individu, communauté et société civile dans la reformulation religieuse de l'islam contemporain", Paris, FNSP, 2001.

حلقة مفرغة. في الواقع، كان نقد سعيد أيضاً وخاصة موقفاً سياسياً، وقد ساهم على نحوٍ مفارقٍ في الاستقطاب السياسي للدراسات حول الإسلام والشرق الأوسط في الولايات المتحدة (الفاعل الآخر هو التحالف المحابي لإسرائيل الذي نجد أنّ موقع كامبوس ووتش Campus Watch هو التعبير الأكثر "بوليسيةً" عنه).

رغم كلّ شيء، علينا الاعتراف بأنّنا داخل فوارق دقيقة، أو على نتوءاتٍ معقدة. على سبيل المثال، يمكن أن يقال: إذا كان شرق المستشرقين غير موجود، عن أيّ شيءٍ نتحدث؟

ما تذكره هو كامل مشكلة يسارٍ مناهضٍ للإمبريالية، حيث "المسلم" تشكيلٌ بناه الغرب. وتنبع من ذلك خلاصتان ممكنتانٍ. الأولى، في التقليد الماركسي الجيد، هي أنّ الدين غير موجودٍ في الحقيقة، بل مجرّد تعبيرٍ عن شيءٍ آخر بلغة الاستلاب. لكنّ هذا التحليل العلمانيّ والكوني يفتقر إلى واقعٍ أساسي؛ بالنسبة إلى المؤمنين الدين مهمٌّ بالفعل، ويؤدي سحب هذه الأهمية منهم أو إنكارها إلى إنكار أن تكون لديهم أيّ استقلالية. إنّه على سبيل المثال رفض العلمانيين لاعتبار النساء المحجبات حرّاتٍ في خيارهنّ: يبدأ خيار الانعتاق بتبخيس أولئك الرجال أو النساء الذين نريد تحريرهم (يحدث الأمر عينه أخيراً مع المومسات). على العكس الخلاصة الثانية الممكنة هي أنّ المسلم مرغمٌ على التحدث عن "المسلم"، إذا ما نظرنا إلى ما يطرحه فرانسوا بورغا[1] François Burgat: الإسلام هو الطريقة التي يعبّر فيها المقموع عن نفسه، وهو لا يستطيع التحدث إلا بهذه اللغة، فهي هويته. لكنّ المشكلة هي مجدداً أنّ الديني يُعرَض دائماً بوصفه أمراً آخر. لأنّه إذا كان المؤمن يستطيع أن يدّعي انتماءه إلى هويةٍ دينية، فبالنسبة إليه لن يُختزل الدين أبداً في هذه الهوية، بل هو أكثر من ذلك بكثير (كلّ التحدي الذي تواجهه العلوم الاجتماعية يتمثّل في فهم ما هو هذا "الأكثر"، سواء أُطلقت عليه تسمية "إيمان" أو تسميةٌ أخرى). هنا تكمن كلّ مشكلة اليسار اليوم في مواجهة الإسلام (وسأضيف في مواجهة أيّ دين): يتحدث عن الاستلاب أو الهوية. لكن في كلتا الحالتين، يجري التهرب من السؤال العميق: ماذا يعني "أن يكون المرء مؤمناً"؟

---

١ انظر: *L'Islamisme en face*, Paris, La Découverte, 2007.

إنّ الصراع ضد الإسلاموفوبيا، الذي يهدف إلى تشكيلها بوصفها نظيراً لمناهضة السامية، يستند إلى المفارقة عينها. فهو يستعيد التشكيل الاستشراقي، لكن هذه المرة باتجاه المسلمين الأوروبيين: جعل الإسلام هو الثابت لدى فئة منبثقة عن الهجرة، مع فصله في الآن عينه عن الإيمان الصريح. المسلم هو دائماً مسلمٌ حتى إذا كان ملحداً، وبالتالي وحده الغرب لديه منفذٌ إلى الكوني، إلا بالطبع في حال أسبغنا في المقابل السمة الإثنية على الانتماء إلى الغرب، وهو ما تفعله تحديداً الحركات الشعبوية ("إعلاء شأن فرنسا"، "الغوليّة gaulois"، "من أصلٍ عرقي"، وكذلك englishness, dutchness، وما إلى ذلك).

لكن ألا ينبغي الاعتراف بصواب رأي سعيد حول النقطة التالية: يبقى التوجّس من الإسلام الشديد الأصولية عموماً؟ هو هذا، هو ذاك، لن يتغير، وما إلى ذلك. هل التعريف الأصولي للآخر المسلم مرضٌ غربي؟

في هذه النقطة سعيد محقٌّ أكثر منه في أيّ وقتٍ مضى. الأصولية تزداد قوّةً في الخطاب الغربي المعاصر رغم انتقادات سعيد وغيره من الكتّاب. فماكس فيبر، رغم كونه ثقافوياً، لا يقول أبداً إنّ الثقافة هي "سبب" الممارسات الاجتماعية؛ هو يفضّل مصطلحاً أكثر دقّةً وأقلّ حتميةً هو "التوافقات الاصطفائية" بين ثقافة ما وممارسات اجتماعية. والحال أنّه مع هنتنغتون Huntington (ذاك الذي تُبسّطُ آراؤه على أيّ حال[1]) والأصولية المعاصرة، ربما يعتقد المرء أنّ مسلم اليوم يتجول وفي رأسه برمجياتٌ قرآنيةٌ تضبط كلّ ما يفعله. إنّ هذا التفاوت بين الرؤية الخارجية للإسلام وعمله الواقعي يفسّر صعوبة فهم الربيع العربي... إذ لم يستعر هذا الربيع شيئاً من البرمجيات القرآنية. لكن حين شهدنا انحساره، أعاد بعضهم فوراً تأويل توقّف الثورة بوصفه عودةً للبرمجيات: لم يكن "الربيع" سوى فقاعةٍ مؤقتة، وسيستعيد الإسلاميون السلطة حتماً، وسيعود القرآن من النافذة بعد أن خرج من الباب، إن جاز القول.

لكنّهم في الواقع لم يستعيدوا السلطة: عليهم بالأحرى أن يتركوا السلطة، مثلما نرى في مصر وفي التطورات التونسية الأخيرة. كما أنّ مآل "الإخوان" مثيرٌ للاهتمام لأنّه

١ في كتابه: *Le Choc des civilisations*. Odile Jacob, 1997.

يبرهن أنّ الأساطير حولهم غير صحيحة. على سبيل المثال الأسطورة المتعلقة بأممية "الإخوان" (التي تحضّر للخلافة): من الذي ذهب للتظاهر من أجلهم أمام السفارة المصرية في باريس أو لندن؟ لا أحد. لم نرَ في أيّ مكانٍ من العالم اندلاع "ثورةٍ إسلامية"، وهي أسطورةٌ أخرى كثيراً ما تُذكر. ما المساعدة التي قدّمتها "النهضة" في تونس إلى "الإخوان" في مصر؟ لا شيء. جرى الحديث عن جيش "الإخوان" السري. في الواقع، وجدوا أنفسهم بمفردهم ومنزوعي السلاح في مواجهة القمع العسكري. على سبيل المثال، جرى الحديث عن تحكمهم بالمساجد وبالمؤسسات الإسلامية. والحال أنّ هاتين المجموعتين الراسختين استفادتا من الربيع العربي لتأكيد استقلاليتهما ولم تسارعا إلى نجدة "الإخوان" عندما ضُربوا. لقد تمثّلت مشكلة "الإخوان" في مصر في أنّهم لم يكونوا يعرفون ما يفعلونه بالسلطة. لذلك، نصّبوا قبل كلّ شيءٍ أصدقاءهم ووزعوا الأماكن، وهو ما تفعله الأحزاب الفائزة كافة في الانتخابات. ليس هنالك أمميةٌ إسلامية، وقد أعاد الربيع العربي مركزة المجتمعات الإسلامية حول نزعةٍ قومية مغلقة لا تهتم بمصير الفلسطينيين. وتنظيم "القاعدة" يرسل أولئك المقتلعين من جذورهم من جهادٍ إلى جهاد، من دون أن يتجذّر في أيّ مكان، مثلما كان الثوريون من اليسار المتطرف يقومون بجولتهم على "النضالات المحقة" قبل أربعين عاماً.

الفصل الثاني والعشرون

ضد الأصولية العلمانية

ألا يجب أن تحدث علمنةٌ للمجتمع تسبق نشر الديموقراطية؟

أنا لا أؤمن أبداً بهذا الشرط المسبق. فهو يندرج ضمن ما أطلق عليه تسمية "الحكم المسبق اللاهوتي"، فكرة أنّ الثقافة السياسية مستمدةٌ مباشرةً من المعايير والمقولات اللاهوتية، وأنّ الارتباط بقي سائداً في الإسلام. والحال أنّنا نرى في مناطقنا كيف ترافق اللاهوت الكاثوليكي بثقافات سياسيةٍ شديدة التنوع زمانياً ومكانياً، لأنّ الكنيسة بقيت دوماً مهووسةً بتحكّم الأرثوذكسية. نحن نعود إلى اللاهوت عندما تتغير البيئة الاجتماعية والسياسية، لتقديم تفسيرٍ لاهوتيٍّ لهذا التغير. على سبيل المثال، أُبرزت آية "أعيدوا إلى قيصر ما هو لقيصر..." (مرقس، ١٢، ١٣-١٧) عندما انتهى الأمر بالكنيسة أثناء القرن العشرين بقبول الانفصال عن الدولة، ثمّ قيل أنّ الكنيسة لطالما قبلت هذا الانفصال، وهذا غير صحيحٍ على الإطلاق. فالانفصال مدانٌ صراحةً في "وثيقة سيلابوس" Syllabus لعام ١٨٦٤، وفي ١٩٠٥، كانت الكنيسة - في روما على كلّ حالٍ وكذلك إلى حدٍّ كبير جداً في فرنسا - تعارض تماماً قانون الانفصال. المفتاح ليس تطور اللاهوت، بل تطور التدين، أي طريقة عيش المؤمن لصلته بالدين، وربما تنظيره لهذه الصلة.

والحال أنّ فكرة وجود مدونةٍ لا يمكن المساس بها تحكم منذ إغلاق باب

الاجتهاد[1] في الإسلام في القرن التاسع العلاقة بين المؤمن والسياسة يناقضها كلٌّ من التاريخ الملموس للعالم الإسلامي ودراسة ممارسات المؤمنين للشأن الديني ومنطوقهم له. باختصار: تختزل المسألة اللاهوتية بسجالٍ داخليٍّ بين علماء الدين، تماماً مثلما جمّده الاستشراق.

ما الذي يتغير أو ما الذي تغير؟

لفهم الشأن الديني، يجب التمييز بين الدين (مدونة معيارية) والتدين (طريقة عيش المؤمنين دينهم). تجري الأمور كأنّ الدين مفتاحٌ للتدين، في حين أنّ الموضوع معكوس: يقول القرآن ما يقول المسلمون إنّه يقوله. لكن يمكن بسهولةٍ دراسة الدين بالذهاب إلى مكتبة، في حين أنه من أجل فهم التدين، يجب الذهاب إلى الميدان والاهتمام بالناس. وحدها دراسة التدين تسمح بفهم كيف يمكن أن يترجَم الدين بممارسات اجتماعية.

بالنسبةٍ إلى من يعرف أن ينظر تغيرات "التدين" جليةٌ في العالم الإسلامي: فردنة الإيمان، فقدان السلطات الدينية التقليدية للشرعية، إعادة تشكيل الصلات بين العلامات المميزة الدينية والعلامات المميزة الثقافية، وما إلى ذلك (هذا هو بحثي في كتابيْ عولمة الإسلام والجهل المقدس). والحال أنّ هذه التغيرات تؤدي إلى نتيجة بسيطة لكنّها أساسية: المجال الديني يتنوع ويتحول إلى مكان سجالٍ بين "أشخاصٍ علی قدم المساواة بينهم، لأنّ الجميع يستطيعون التحدث عن الشأن الديني. وليس لهذا الأمر علاقةٌ بلاهوتٍ ليبرالي: السلفيون، رغم أصوليتهم، هم "مجادلون" بامتياز وكذلك... فردانيون بامتياز. وبسببهم إلى حدٍّ كبير، فقد "الإخوان" احتكار الشأن الديني في السياسة، الذي نسبوه إلى أنفسهم. كما أنّ خيار السلفيين في مصر الاصطفافَ إلى جانب العلمانيين والجيش ضد "الإخوان" يظهِر أنّ مفهوم الإسلام السياسي تفجّر لمصلحة مجالٍ دينيٍّ متنوعٍ وأكثر انفتاحاً.

---

[1] "جهد التأويل" (الذي يقوم عليه علماء الدين والفقهاء المسلمون). في "أفول" الإسلام، يؤثّم بعضهم إغلاق باب الاجتهاد في القرنين التاسع والعاشر (القرن الرابع للهجرة).

ألا يجب أن توجد على الأقل "درجةٌ" معينةٌ من العلمانية، طبقةٌ وسطى، أو على الأقل نخبٌ منفصلةٌ عن ممارسة الشعائر الدينية، أو أمورٌ أخرى؟

تنبغي العودة إلى المثال التاريخي الذي تقدّمه الولايات المتحدة. لم تحدث هناك علمنةٌ ثم نشرٌ للديموقراطية؛ إنّه مجتمعٌ دينيٌّ تبنّى الديموقراطية عبر تولٍ كاملٍ لوجود الشأن الديني في تنوّعه. هذا هو معنى التعديل الأول: لا وجود لكنيسةٍ رسمية، وبالتالي هنالك تنوّعٌ للمجال الديني. أدّى ذلك إلى حالة توسّع يتماشى مع تطوّر الديموقراطية: إذا كان كلّ شخصٍ يمتلك حرّيةً كاملةً في المجالَ الديني، الديموقراطية ممكنة، وحتى إذا واصل جميع الناس في المجال الديني الإيمان بأنّ السيادة الحقيقية تأتي من الله وليس من الشعب، يقبل الجميع اللعبة الديموقراطية، لأسبابٍ تطبيقية (لا بدّ من إدارة المجتمع بانتظار يوم القيامة)، أو لأنّه تمّ تنظير انسحاب الله من السياسة. والحال أنّ المفرطين في علمانيتهم يصفون مثل هذه المقاربة بأنها "خطابٌ مزدوج". على العكس، أنا أقارن شخصياً السلفيين بالأصوليين المسيحيين الأميركيين الذين يمارسون الديموقراطية، لكنّهم لا يجعلون منها عقيدةً. العلمانية هي التي تجعل النزعة الجمهورية (أكثر من الديموقراطية) أيديولوجيا. باختصار: يمكن أن يكون المرء ديموقراطياً دون أن يكون ليبرالياً. وبالعكس، يمكن أن يكون ليبرالياً دون أن يكون ديموقراطياً (مثل أولئك الذين يريدون "اجتثاث" النزعة الإسلامية، أو إقصاء الدين من الفضاء العام). لا يزال العلمانيون المناضلون، في فرنسا كما في تونس، يؤمنون بوجوب تعميم العلمانية بطريقةٍ إلزاميةٍ كمرحلةٍ تسبق الديموقراطية. هذا خطأ، كما أنّه يؤدي إلى دكتاتوريات مثل دكتاتورية السيسي في مصر الذي ليس علمانياً أصلاً، لأنّه سيعيد العمل بتجريم التجديف والكفر.

أنت تذكر الولايات المتحدة أو مصر، أو تونس، لكن هل بإمكانك تحديد كيف تفيد التحليلات السابقة في فهم الوضع الفرنسي؟

يصعقني دائماً أن أرى الإجماع الذي يسود في اليمين واليسار على حدٍّ سواء بصدد مسائل أساسية لكنّها تعالَج في المتخيّل. هذه هي الحال في فرنسا بصدد مشكلة الضواحي، إذ يقال أنّ الشرّ كلّه يأتي من الضواحي التي تسير وفق زعمهم في طريق "التطييف" وهي

المنطلق لأسلمة المجتمع. يتشاطر اليمين واليسار هذا التشخيص لكنّهما يختلفان حول العلاج. غير أنّ هذا الخلاف يتناقض في واقع الأمر. فالعلمانية التسلطية المصحوبة بغارات عنيفة تقوم بها الشرطة تبدو كأنّها باتت عقيدة جميع وزراء الداخلية. والحال أنّ التشخيص خطأ. لماذا؟ لأنّ الضواحي غيتوهات، ولأنّ الغيتوهات لم تشكّل يوماً تهديداً. فالناس لا يخرجون من الغيتوهات أو الخروج منها يكون من الأعلى. واقع الأمر أنّ العناصر التي يُنظر إليها بوصفها سلبية (عصابات شباب، مجموعات سلفية) هي جزءٌ ممّا سأطلق عليه تسمية "الإكراه الذاتي": يعيشون محصورين في منطقة أو جماعة صغيرة. لكن منطقياً وبالضرورة اللازمة المرتبطة بالغيتو هي هوام "الغارات" القادمة من الغيتو: الشباب الذين يستقلون القطار الريفي ويخرجون بالجملة من الضاحية للهجوم على جادة الشانزليزيه... لكن مثلما أظهر أوليفييه مونجان[١] وآخرون ليس هنالك مخرجٌ من الغيتو "من الأسفل"، لأنّ الغيتو يُكرِه نفسه. لا حاجة إلى تطويق الأحياء السيئة بأحزمة من رجال الشرطة، فالشباب يستوطنون بأنفسهم فيها. لا أحد ينكر ضروب العنف والنهب والجنوح لكنّ المشكلة لا تكمن في الغيتو. الخروج من الغيتو من الأعلى هو ما لا نريد أن نراه، لأنّه يشكّك في الصور النمطية العنصرية أو البائسة حول "شباب الضاحية". غير أنّنا نرى اليوم جيلاً كاملاً من الشباب الفرنسيين المسلمين المنتمين إلى الطبقات الوسطى الذين انخرطوا مهنياً وكثيراً ما يعقدون زيجات مختلطة ويعيشون في مراكز المدن... لكن يجري تجاهلهم بالكامل. لا يراهم مانويل فالس Manuel Valls ولا نظراؤه، وهذا يفسّر جزءاً من الخيبات الانتخابية القاسية للاشتراكيين. غير أنّهم مرئيون جداً، ويمكن التعرف إليهم تجريبياً. حول هذه النقطة، لا يقوم السوسيولوجيون بعملهم، عدا بعض الاستثناءات.

ربما يقولون لكم إنّه ليس من حقهم إجراء إحصاءات إثنية.

لكنّهم ليسوا مرغمين أبداً على إجرائها! يكفي أن ننظر إلى مدينة مثل درو وأن نعمل

١ في مقالاته وكتبه الكثيرة عن المدينة، انظر خاصة:
La Ville des flux: L'envers et l'endroit de la mondialisation urbaine, Paris, Fayard, 2013
وكتابه:
La ville à l'heure de la mondialisation, Paris, Seuil, "Points Essais", 2007.

على الأحوال الشخصية. على سبيل المثال، تقول الباحثة الديموغرافية ميشيل تريبالا Michèle Tribalat إنّ الزيجات المختلطة في انخفاض (في حين أنّها تزعم عجزها عن العمل على إحصاءات إثنية). هذا أمرٌ يمكن التشكيك فيه. يكفي أن ننظر إلى قائمة الولادات مع اسم الأبوين في صحيفة درو المحلية... صحيحٌ أنّ إجراء إحصاءاتٍ وطنية أمرٌ ممنوع لكن لا شيء يمنع من إحصاءاتٍ محلية. في درو ربع "الثنائيات" التي فيها اسمٌ عربي هي ثنائياتٌ مختلطة، والأمر يسري على الفتيان والفتيات بالقدر عينه. صحيحٌ أنّه عندما تتزوج فتاةٌ بشابٍ غير مسلم يفترَض بهذا الشاب أن يعلن إسلامه. هذا يجري أحياناً، لكنّ هذا الإعلان يهدف في الأغلب الأعم إلى تسهيل الأمور، ولا يلزِم صاحبه. فضلاً عن ذلك تغادر الفتيات من دون أن يأخذن رأي آبائهن. إذا كان البريطانيون قد أسسوا في وزارة الخارجية قسماً خاصاً ضد الزيجات الإكراهية، فلأنّ عددها يتزايد، لكنّ ذلك بالضبط برهانٌ لمغادرة الفتيات ونهاية قبولهنّ الصاغر باسم التقاليد. في الماضي، كانت تطلق على ذلك تسمية "الزواج المدبّر"، إذ كانت الفتيات يتزوجن دون احتجاج الشريك الذي يختاره الأبوان. أمّا اليوم، فهنّ لم يعدن يقبلن، وأصبحت تسمية الزيجات الإكراهية تطلَق على هذا النوع من الزواج. كذلك، تُذكر جرائم الشرف في ألمانيا كبرهانٍ لعدم اندماج المسلمين (الذين هم في الأغلب الأعم أكرادٌ في حالاتٍ محدّدة. ونجد هنا مثالاً آخر على "الأسلمة" من الخارج لظاهرةٍ هي محض إثنية). والحال أنّ ذلك هو تحديداً علامةٌ على أنّه إذا كان بعض الأهل لم يندمجوا، فإنّ بناتهم سوف يندمجن، وهذا هو الأمر الأساسي، إذ إنّهنّ المستقبل. مرّةً أخرى: تقدّم وسائل الإعلام ما هو دليلٌ على الاندماج، وعلى تغيّرٍ في العقلية بين الشباب، بوصفه عودةً للتقاليد. ونرى في حقيقة الأمر حول هذا المثال قوّة الحكم المسبق الثقافوي الذي يقوّل واقعةً اجتماعيةً عكس ما تعنيه.

هلّا تقل كلمةً إضافيةً حول "الإحصائية المحلية"؟

سأقدّم مثالاً "إحصائياً" شخصياً؛ في مستشفى درو الاسم العربي الوحيد عندما وصلت في ١٩٧٣ كان اسم المتدرّب اللبناني الماروني الذي عالجني. كان رؤساء الأقسام يحملون أسماء "فرنسيةً" تقليدية، وكان يمكن التعرّف إلى بعض الأسماء

ذات الأصل اليهودي الغربي، أو الشرقي (بنسبةٍ أدنى). الآن نرى نسبةً كبيرةً من الأسماء العربية. بطبيعة الحال، لن نعتبر أنّ الأمر يتعلّق بمسلمين مقتنعين فحسب، إذ ربما يوجد بينهم مسيحيون من الشرق الأدنى، وكذلك ملحدون. لكن هنالك حقاً عددٌ متزايدٌ من المسلمين ضمن الطبقات الوسطى الفرنسية. والأمر مماثلٌ في المهن الأخرى كافة: تجار، محامون، صحافيون، أساتذة في المدارس الثانوية، مستشارون ماليون، مهندسو اتصالات... قبل عشرين أو ثلاثين عاماً، كثيراً ما كان الرجال الذين يتزوجون بفتيات مسلمات يشتغلون على الإسلام أو كانت لديهم صلة مهنية به. بل إنّهم كانوا أحياناً من الزملاء الباحثين. لكنّ الحال تغير تماماً: في درو شبابٌ من منطقة بوس هم الذين يتزوجون بفتيات عربيات...

مثالٌ آخر: يُطرح سؤال ولاء المسلمين الفرنسيين في حالة وجود نزاعٍ خارجي كأنّ تلك مشكلةً محتملةً في المستقبل. ويُنسى أنّ الوقائع هي التي قدّمتَ الإجابة: نحو ١٥% من المتطوعين في الجيش الفرنسي من أصلٍ مسلم. لقد قاتلوا بضراوة في أفغانستان ومالي ضدّ الإسلاميين، ولم يحدث فرارٌ ولا تخريب (فلنتذكّر قليلاً الجيش الفرنسي في الهند الصينية أو الجزائر، الذي شهد نسبةً أعلى من حالات الفرار والتخريب!). باختصار: تُطرَح أسئلةٌ أيديولوجية حسمتها الوقائع والأشخاص المعنيون. أمّا الجهاديون، فينبغي مرّةً أخرى الإشارة إلى ما يلي: ١) انعزالهم عن وسطهم بما في ذلك عائلاتهم (المستعدة لمقاضاة الدولة لأنّها غير قادرة على إعادة أبنائها!) ٢) دوافعهم التي ترتبط بثورة متمرّدين يبحثون عن قضيةٍ أكثر ممّا ترتبط بتطرّفٍ ديني.

رغم كلّ شيء، سأكون محامي الشيطان الأصولي: فلنتحدث عن الحجاب وغطاء الرأس.

نحن نقع في سوء الفهم هنا أيضاً. إنّ الظهور الجليّ على مدى جيل للعلامة الدينية في الفضاء العام لا يعني عودة الشأن الديني إلى حالة مجتمع وُجد سابقاً، بل يعني على العكس قطيعةً متزايدةً بين الشأن الديني والبيئة الثقافية أو الاجتماعية. قبل ستين سنة، سواء في فرنسا ما بعد الحرب أو الجزائر حين كانت مقاطعةً فرنسية، اندمجت العلامة الدينية في المشهد: كنّا نرى قلنسوات الراهبات والقساوسة بأرديتهم الكهنوتية في

شوارع باريس ونساءً بالحايك في شوارع الجزائر العاصمة. عندما انتُخب الأباتي بيير Abbé Pierre في البرلمان الفرنسي عام ١٩٤٦، وصل إلى الجمعية الوطنية بردائه الكهنوتي ولم يجد أحدٌ في ذلك الأمر فضيحةً أو غرابة. اليوم سيكون مثل هذا الأمر غير ممكن. ما يجعل الشأن الديني مرئياً اليوم هو انفصاله عن الثقافة المسيطرة، وهذا الأمر يسري على المسيحية مثل الإسلام. العلامات تُبنى ضدّ الثقافة، كبرهانٍ لأعراض استقلالية الشأن الديني. ليس للحجاب الذي يثير فضيحةً في فرنسا علاقة بالتقليدي. فهو، مثله مثل الحجاب التركي أو المصري، يشير على العكس، إلى دخول النساء "الورعات" إلى الفضاء العام وسوق العمل. وهنّ يخرجن من الإطار التقليدي للأم ربة المنزل.

نجد مجدداً مع الجيل الذي تطلق عليه تسمية "رهبان لوستيجيه" ظهوراً مماثلاً للأشكال الدينية المناضلة، المسيحية هذه المرة، في الفضاء العام. يعلَن الانتماء إلى الكنيسة ووظائف الكنيسة: يرتدي هؤلاء الرهبان الزي الرهباني، ينصبون صلباناً، يدقّون الأجراس، يطلقون المواكب من جديدٍ و... يتظاهرون ("التظاهر للجميع").

وهذا الأمر يثير الحفيظة...

نعم، لكن لا أحد يرى أنّ هذا التأكيد المتجدد للديني يصل إلى حدوده؛ نحن أمام انفجارٍ من الداخل للنزعة الإسلامية (وللسلفية) في مصر، على إثر الربيع العربي والغياب الكامل للانتقال إلى الشأن السياسي بالنسبة إلى الإسلام في فرنسا، وكذلك بالنسبة إلى الكاثوليكية، والفشل في توسّع "التظاهر للجميع" ليطاول الأوساط العلمانية... انتخاب بابا أقلّ بأساً، مثل فرانسوا، مثيرٌ للاهتمام في هذا الصدد. يعود إلى ذهني رسمٌ لبلانتو Plantu يعود إلى عشرين عاماً خلت، بصدد البابا يوحنا بولس الثاني. نرى في الرسم عائلةً فرنسيةً أمام التلفزيون الذي يعلن خطاباً للبابا. وتقول الأم لزوجها: "بسرعة، أبعد الأطفال. سوف يتحدث مرةً أخرى عن الجنس!" ومثلما نعلم، أعلن البابا فرانسوا أنّه يريد الخروج من هذه الصورة للكنيسة بوصفها تروّج لمعايير متشددة تدور كلها حول الجسد عموماً (الجنسانية، الإنجاب، الإجهاض، القتل الرحيم) وحول جسد المرأة بخاصة على

حساب الإحسان والقيم المشتركة.

هل يمكن أن تتحدث عن ظهور إسلام "ليبرالي"، في استعادةٍ لكلمةٍ تغضب اليوم رجال الدين (هي تغضِبهم في الواقع منذ وقتٍ طويل)؟

لست متأكداً من أنّ مفهوم "الدين الليبرالي" له معنى. من عليه أن يكون ليبرالياً ليس الدين بل المؤمن. في العالم الإسلامي أيضاً، نشهد خلافاً لرؤيةٍ سطحية أزمةً عميقةً لخطاب المعيار، وهو خطابٌ تجسده السلفية؛ صحيحٌ أنّه يوجد انحرافٌ هامشي (إذا ما تحدثنا عددياً، هم بضعة آلاف من الأشخاص) للسلفيين الجهاديين نحو تنظيم "القاعدة"، لكنّ الآخرين (أولئك الذين تُطلق عليهم تسمية السكينيين أو "العلميين")، في مصر على سبيل المثال، انتظموا في حزبٍ سياسي وهم يخوضون الانتخابات. وبطبيعة الحال، انخرطوا بعد بضعة أشهرٍ من التحدث عن الشريعة في السياسة الحزبية وباتت رسالتهم غير مفهومة. من جانب آخر، ولأوّل مرّة، صدرت مقالة عن "الإلحاد في مصر": المؤلفون مجموعةٌ صغيرةٌ من الملحدين الشباب الذين قاموا بالتصريح عن أنفسهم، وهو أمرٌ لم يكن تصديقه ممكناً قبل عشرين عاماً. كذلك، يعلن "المفطرون" المغربيون والجزائريون على الإنترنت أنهم سوف يفطرون رمضان علناً. "الدنيوية" كرأي معلنٍ تعلن نفسها من دون تعقيدٍ في تونس ومصر. كما لم يعد اعتناق مسلمين للمسيحية أمراً محظوراً عندما نرى توسع الكنائس البروتستانتية التي وُلدت من تدفّق المهتدين (هذه هي الحال في الجزائر والمغرب وتركيا و... فرنسا).

لا يزال هنالك حديثٌ (محقٌّ) عن التهديد بالقتل الذي يجثم على بعض الكافرين، لكن يُغضّ الطرف عن أنّ عشرات الآلاف من "الكافرين" يعيشون في وسط مسلم من دون أن يحدث أي شيء. كذلك، يعترف الدستور التونسي لعام ٢٠١٤ صراحةً بالحق في تغيير الدين (حرّية الضمير، وليس فحسب حرّية ممارسة شعائر دين الآباء، حرّية الاعتقاد). لهذا السبب، لا يقتصر الأمر على أنّ الحرّية الدينية هي شرط الديموقراطية، لكنّ الأمر يتعلّق بتعريف ما هو تأكيد اعتقادٍ ديني. والحال أنّ علمانية اليوم، إذ تريد حصر الشأن الديني في المجال الخاص، لا تقتصر على عدم فهم ما يتعلق بالدين ولا تخون فحسب روح قانون انفصال الكنيسة عن الدولة لعام ١٩٠٥، بل ترغم نفسها

أيضاً على أن تكون تسلطية، أي غير ديموقراطية.

يجب النظر إلى التطور من دون انحياز، عبر إدراجه في المدى الطويل، وهذا أمرٌ صعبٌ حتى على العارفين الجيدين بالميدان. وبالفعل، نحن في أزمة المجال الديني في العالم الإسلامي. وقصص المجموعات التي تفطر في رمضان علناً أحد أعراض هذه الأزمة؛ إنها أفعالٌ شجاعة، لكن لم يكن لها أن تكون ممكنةً لولا وجود تسامح معين في المجتمع، ولولا أنّ عدد الأشخاص القادرين على أن يقولوا "لَمَ لا؟" كبيرٌ إلى حدٍّ ما. في المقابل، سيكون مستحيلاً، بطبيعة الحال، التعبير علناً عن مثل هذا الرفض في قندهار، عند "طالبان". العالم الإسلامي شديد التنوع وهو يتحرك. تتذرّع السلطات المغربية بالإخلال بالأمن العام لتوقيف "المفطرين"، لأنّهم يمكن أن يستثيروا ردود فعلٍ عنيفةً ضد ما هو انتهاكٌ لـ"الهوية الوطنية". لكنّ "أعمال الشغب" الوحيدة نتجت عن الشرطة التي تسارع للحضور، وليس عن أحدٍ آخر غيرها.

كيف يمكن تفسير التنوع الهائل في الحكم على مآل الإسلام بين المتخصصين؟

يمكن الحديث عن أزمةٍ في العلوم الإنسانية، باتت تتشكل على نحوٍ متزايدٍ في المدرّجات التي تدرَّس فيها النظرية، وعلى نحوٍ متناقصٍ انطلاقاً من الميدان. كذلك، تُبنى على نحوٍ دائم وسائل لفهم ما يفكر فيه الشعب، على سبيل المثال عبر عمليات سبر الآراء التي تبدو لي مريبةً دائماً حتى إذا كانت مصنوعةً جيداً كما الحال في أوروبا (في مصر وبلدانٍ أخرى، الأفضل السخرية منها). عبر هذه الوسائل، لم نعد نرى الواقع بنفسه، لأنّ الجواب متضمنٌ في السؤال. صحيحٌ أنّه عندما أقول إنّ شيئاً ما يجري عبر الإشارة إلى واقعٍ معيشٍ أو ملاحَظ، يقال لي أنّني أبقى ضمن الطرفة أو الملاحظة التجريبية (هي عبارةٌ تستخدم هنا بالمعنى التبخيسي). شخصياً، وخلافاً لذلك، الأمر الوحيد الذي كنت أقدّره حقاً في منهج بورديو هو المقابلة أو التحقيق النوعي. كتابه الأهم هو *La Misère du monde* [بؤس العالم]. إذ يتمتع الميدان بأهميةٍ غير مسبوقة؛ والحال أنّه بات مهمَلاً على نحوٍ متزايد. من جانبٍ آخر، يبقى الحدس بالنسبة إليّ شديد الأهمية، لكن ليس له أيّ وضعٍ "علمي" في نظر العلوم الاجتماعية، في حين أنّ الإبيستيمولوجيين أنفسهم هم أوّل مَن أكّد دور المخيلة في الاكتشاف العلمي (كتبت

عام ١٩٧٨ في هذا الصدد كتاباً صغيراً نفد بعنوان *Le nouvel esprit scientifique de Bachelard* [الروح العلمية الجديدة لدى باشلار]). عندما تريد العلوم الاجتماعية تقليد العلوم الدقيقة، تأخذ منها الدوغمائية وتنسى الغائم والذاتية والمتخيل، رغم أنّ هذه الصفات موجودةٌ في قلب كلّ إبداع، بما في ذلك في العلوم "الصلبة".

تكمن المشكلة في أنّ "الباحثين في الشؤون الإسلامية" يميلون إلى تشكيل الإسلام في مرآة ما يقوله عنه رجال الدين المسلمون بوصفه مجموعةً أزليةً من المعايير والمفاهيم. وإذا كان المؤرخون يبرِزون بالتعريف التنوعِ الكبير لتاريخ العالم الإسلامي، فهذا لا يكفي للتشكيك في الأنموذج الذي يشكله "الإسلام". ومثلما سبق أن قلت أيضاً، إنّ الباحثين الاجتماعيين والسياسيين يجدون صعوبةً في التفكير في الدين بوصفه ديناً؛ هم يتعاملون معه بوصفه هويةً أو أيديولوجيا. الوحيدون الذين اشتغلوا على الإسلام بوصفه تنوعاً هم الأنثروبولوجيون والإثنولوجيون الذي لاحظوا بسرعةٍ تنوع الإسلام: الإسلام الإندونيسي والإسلام المغربي (أفكر بطبيعة الحال في كليفورد غيرتز Clifford Geertz[1])، وغيرهما. لكنّهم حللوا هذا التنوع عبر بوابة الثقافة، وفي رغبةٍ منهم في تفكيك أنموذج إسلام معياريٍّ أزلي، عززوا النزعة الثقافية، أي فكرة وجود برمجية ثقافية ضمنية تحدد تصرف المسلمين. إذاً، تتمثّل مفارقة الإثنولوجيين حقاً في أنّهم قدّموا إلى "اليمين الجديد" نزعة تمييزٍ أيسر تقديماً من العنصرية البيولوجية.

في المقابل، لم يتم الاشتغال على ما أدعوه "التدين"، الصلة الشخصية بين المؤمن وإيمانه وأسلوبه الشخصي في إدراج نفسه في العالم.

لماذا انتقلت المرجعية الأنثروبولوجية من اليسار إلى اليمين؟

كان الخطاب الأنثروبولوجي في خمسينيات القرن العشرين، ولاسيما خطاب كلود ليفي ستروس، تقدّمياً بشدة، في حين أنّه نفسه كان محافظاً في آرائه الشخصية: المساواة بين الثقافات كافة وكرامتها المشتركة، حيث كلٌّ من هذه الثقافات هي في الجوهر انحدارٌ خاصٌ لثابتٍ بشري. لقد بقي الأنثروبولوجيون المتخصصون على

1 *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, La Découverte, 1992.

هذا الخط مشذبين إياه بالطبع. كيف يمكن التفكير في التنوع تحت لافتة الكوني؟

والحال أنّ الهجرة لم تغير أنثروبولوجية الأنثروبولوجيين، بل استخدامها في السجال العام، وبصورةٍ خاصةٍ بتأثير ما دُعي "اليمين الجديد" المحيط بـ"تجمّع البحث والدراسة من أجل الحضارة الأوروبية" (GRECE) الذي يديره آلان بونوا Alain Benoist، وهو يستأنف بمهارةٍ شديدةٍ قراءة الفيلسوف الماركسي غرامشي Gramsci الذي كان يعتقد أنّ الثورة السياسيةً لا يمكن أن تأتي إلا إذا عكس الحقل الثقافي (بالمعنى الواسع) قيم المجتمع الجديد الذي سيأتي ومعاييره. كان على الطبقة المسيطرة ضمان الهيمنة الثقافية وكان على الطبقة الجديدة الصاعدة وضع حدٍّ لهذه الهيمنة الثقافية قبل أن تنطلق في الثورة. في سعي آلان بونوا لإعادة تأهيل فكرٍ يمينيٍّ متطرّفٍ أفقدته النازية والبيتانية صدقيته، اعتقد أنّه بات ينبغي استدعاء مفاهيم الأنثروبولوجيا الحديثة لتبرير نزعة التمييز في الحقل الثقافي من دون ربطها بالعنصرية البيولوجية. تحلّ الثقافة محلّ البيولوجيا، وتحلّ الإثنية محل العرق. إذاً، تُستخدم مفاهيم "مهذبة".

لقد استأنف حزب "الجبهة الوطنية" لجان ماري لوبين Jean-Marie Le Pen، ثم [ابنته] مارين Marine، هذه الفكرة. وهذا لا يعني بالتأكيد أنّ الخبراء أو كتّاب المقالات الذين يستمتعون بهذا الصدام بين الثقافات هم "مع" الجبهة. لكنّنا حقاً في Kulturkampf [صراع ثقافي] لم يفهمه اليسار ولم يعرف كيف يديره إلا بخطابٍ وعظيٍّ ومعياري (مناهضةً العنصرية، أو ما بات نقيضها، العلمانية المناضلة) قبل أن يقع بنفسه في الفخّ بالتحدث عن "التطييف"، دون فهم أنّه يمنح اليمين المتطرف الهيمنة الثقافية التي كان يسعى للفوز بها. بطبيعة الحال، يُكسب اليسار نفسه ضميراً مرتاحاً بمحاربة "مفاهيم" بدلاً من رفض مجموعةٍ سكانية، لكنّ الكفاح ضد النزعة الإسلامية أو الأصولية أو النزعة الطائفية أو التحيز الجنسي بين الشباب أو الجنوح أو مناهضة السامية في الضواحي وما إلى ذلك يستهدف دائماً، كأنه بالمصادفة، المجموعة عينها من الأفراد الذين يُدغمون بأصلهم المشترك: الهجرة من بلدانٍ إسلامية. وقد وقع في فخّ الأصولية جميع المثقفين الذين ينقضّون على موضوع "لماذا لا يدين المسلمون الإرهاب أو مناهضة السامية أو التحيز الجنسي أو كلّ ما تريدونه؟" لماذا يجب على

البقّال التونسي في زاوية الشارع أن يصدر بياناً عن ابن لادن إذا كان ابن لادن لا يعني له شيئاً؟ هو مطالبٌ بالانفكاك عن صلةٍ تُنسب إليه من الخارج. مطالبٌ أن يؤكّد، وهو يقرّ بذنوبه، أنّ ابن لادن هو حقاً جوهر الإسلام.

لكن هل فكّر أحدٌ في مطالبة الفيدرالية البروتستانتية في فرنسا بالانفكاك عن بوش أو عن حركة Tea Party السياسية، أو مطالبة الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية بالندم على الدعم الذي قدّمه الأحبار الإسبان إلى فرانكو، أو مطالبة الدالاي لاما بإدانة المجازر التي تعرّض لها المسلمون في بورما على يد البوذيين؟ أنا أعلم أنّه ثمة ميلٌ إلى مطالبة كلّ يهوديٍّ بأن يدين بدايةً السياسة الإسرائيلية في الأراضي المحتلة قبل أن يحصل على الحق في إبداء رأيه، لكنّ ذلك موقفٌ خطأ، فأنا أعارض بشدّةٍ مقاطعة الجامعات الإسرائيلية (التي كنت سأذهب إليها مراتٍ أكثر لو أنّ الشرطة الإسرائيلية تخفف مضايقتها لي على الحدود).

وكي ننهي الحديث عن الأنثروبولوجيا، أقول إنّ استخدام الكنيسة الكاثوليكية عام ٢٠١٣ ضد الزواج بين المثليين الحجة "الأنثروبولوجية" لم يكن مصادفةً (الثنائي المتغاير الجنس هو الأساس الأنثروبولوجي لمجتمعنا) بدلاً من الحجة اللاهوتية (الله خلق الرجل والمرأة). تصبح الأنثروبولوجيا حجةً أيديولوجية، في حين أنّها في الحقيقة متنوعةٌ ولا تؤكّد في الجوهر شمولية "الزواج" المتغاير الجنس (كان ليفي ستروس قد أظهر بنفسه بصورةٍ ممتازةٍ نسبيةَ تحديد الخصائص الجنسية في الرابط الأمومي).

في الثمانينيات والتسعينيات، ربطت مشكلات الهجرة في درو بأفكارك حول "الثقافة المعولمة".

نعم، لقد أبحرت بين هذين القطبين. بقيت مقيماً في درو، ولطالما كانت هذه المدينة مكان حياة وملاحظةٍ بالنسبة إليّ. غير أنّ وصول الأجيال الثانية الناجمة عن الهجرة وأزمة الحلَقة العلمانية واستدامتها وتقدّم النخب اليسارية في العمر ووصول نخبٍ جديدةٍ ناتجةٍ عن الهجرة قد عدّلت الفضاء العام في العمق، لكن بمعنى تجديدٍ أكثر منه "استبدالاً". يستخدَم المصطلح الأخير بالإحالة إلى القراءة الهوسية

لرينو كامو Renaud Camus الذي يبدو كأنّه ينسى وجوب إنجاب الأطفال إن كنّا نريد ضمان استمرارية مجموعة سكانية، ولهذا السبب أؤيد الإنجاب بالمساعدة الطبية PMA للثنائيات المثلية. في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٢، نظّمت الحلقة العلمانية اجتماعاً حول الاندماج في درو، ليس في صالتها في مركز المدينة، بل على الهضبة الجنوبية، حيث توجد "الأحياء". كانت الأمسية منظّمةً بالمشاركة مع جمعية لشباب الهضبات، تتضمن خاصة مربّين يقدّم جزءٌ منهم خطاباً إسلامياً - معتدلاً لكنّه ديني -، ويكرّمون في الوقت عينه من يفوقونهم سنّاً في الحلقة العلمانية. بمعنىً ما: كان "القدامى" في الحلقة العلمانية، وهم مفكرون أحرار، مسرورين لرؤية استمرارية فعلهم، باستثناء أنّ قسماً ممّن يؤمّنون هذه الاستمرارية كانوا مسلمين ولم يكونوا على الإطلاق معادين للدين: فتياتٌ بحجابٍ على الرأس، لكنّهنّ عصرياتٌ وديناميكيات. بذلك، كان يمكن أن يتشكل انطباعٌ بأنّ جيل قدامى "حلقة العلمانيين" لم يفهم حقاً ما يجري اليوم، وأن نلحظ في الوقت عينه وجود استمرارية.

وبالفعل، توجد محلياً جسور، والجميع يعرفون بعضهم بعضاً، ويقومون بأشياء معاً وهي تتم على نحوٍ جيد، في حين أنّ النخب اليسارية الباريسية التي لم يعد لديها هذا الترسخ المحلي تقوم بقراءةٍ أيديولوجيةٍ ومنزاحة لتحولات المجتمع الفرنسي. وأنا أؤكد هذا المصطلح، لأنّ معظم الشباب المعنيين يعيشون حياتهم كفرنسيين، رغم جهود القنصليتين المغربية والتركية اللتين تحظيان بدعم غريبٍ من وزارة الداخلية، واللتين تبذلان جهدهما لإبقاء أولئك الشباب في حضنٍ بلدانهم الأصلية. لكن مثلما أظهرت قضية دار حضانة Baby-Loup، فإنّ العلمانيين لا يفهمون أنّ الوضع الديني الجديد يخلق تموقعاً آخر للعلمانية، وهم يتشبثون لذلك بالعلمانية بوصفها إقصاءً للديني من الفضاء العام، وهذا يتناقض تماماً مع قانون ١٩٠٥. فالعلمانية ليست قاعدةً "للعيش معاً"، إذ أضبحت شبه أيديولوجيا، وخاصة كراهيةً للدين. ليس هنالك ما يفاجئ في أنّ اليمين المتطرف الجديد يتبنى العلمانية، لأنّني أعتقد أنّ إحدى السمات الأساسية لدى اليمين المتطرف هي الكراهية تحديداً، وليست العنصرية البيولوجية سوى وضعٍ عرَضيٍّ لها. ربما آن الأوان للعودة إلى روح قانون العام ١٩٠٥: تلتزم

الدولة الحياد وتكتفي بتنظيم الممارسة الدينية في الفضاء العام من دون إقصائها. لم يقل هذا القانون أبداً إنّ على الدين أن يكون شأناً خاصاً بل هو ينظّمه بوصفه شأناً عاماً، وهذا أمرٌ بديهيٌّ لي.

الفصل الثالث والعشرون

العقد الأول من الألفية الثالثة:
أين كنت في الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١؟

لماذا التحدث عن "العَقد"؟

لم أقرّر ما حدث، لكنّني أدرك باسترجاع الأحداث أنّني بدّلت حياتي كلّ عشر سنوات. فبعد زمنٍ معينٍ يمضيه المرء بصدد بلدٍ أو فيه، يتعفن ويصبح سجيناً لتلقائياته الذاتية الفكرية والسياسيّة، ويصنَّف في هذا المعسكر أو ذاك، ويدافع عن أطروحاتٍ وينتهي به الأمر إلى الإكثار من تكرار نفسه. سأكون عاجزاً عن قضاء حياتي كلها وأنا أشتغل على بلدٍ واحدٍ أو موضوعٍ واحد، مثلما يفعل كثيرٌ من الباحثين. لقد شعرت بالتعب بعد عشر سنواتٍ من التخصص في المجال عينه، وبأنّني قد أحطتُ بالمسألة (حتى إذا تبقّت أسئلةٌ عدّة)، وبالرغبة في المضي في أماكن جديدة، جغرافية وفكرية...

كانت التسعينيات عقدي في "آسيا الوسطى"، فإليها بصورةٍ خاصّةٍ سافرتُ وفيها أقمت. وانتهى بي الأمر أن أكتب عن هذه الجمهوريات التي لا يُعرَف عنها شيءٌ يُذكر كتاباً لا يزال رائجاً على نحوٍ مثير للاستغراب. فقد كنت أتوقع أن يحل محله بسرعةٍ إلى حدٍّ ما كتابٌ آخر إجمالي، نظراً إلى التغيرات التي حدثت في تلك المنطقة من العالم، لكن بعد خمسة عشر عاماً لا يزال مثل هذا العمل غير موجود، حتى بالإنكليزية. في المقابل ثمة دراساتٌ أكثر تخصصاً. بعد ذلك، بدأت أفكّر انطلاقاً من درو بالإسلام

المعولم، بالعولمة، بالتنقّل بين المحلي والعالمي... في نهاية المطاف، كان من حسن حظي أنّ الكتاب الذي يحمل عنوان **عولمة الإسلام** لم يصدر إلا بعد ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، لأنّني استطعت أن أضيف إليه فصلاً مهماً وضرورياً عن تنظيم "القاعدة". صدر الكتاب في ٢٠٠٢، وهو أيضاً يلقى النجاح بمعنى أنّه يُظهِر كيف أنّ هذا الإسلام المعولم لم يعد مرتبطاً بثقافة وأنّه دخل سيرورة محو ثقافة شامل. كذلك بعد ٢٠٠١، ومع كلّ الأحداث والأفكار التي تبعت أحداث ذلك العام، فرضت نفسها عليّ فكرة ما أشرت إليه في نهاية المطاف بوصفه "جهلاً مقدساً". قسمٌ من المواد الأولية لهذا الكتاب موجودٌ أصلاً في **عولمة الإسلام**. وقد سعيت جاهداً لتعميم ضروب الحدس الموجودة في الكتب السابقة، مع التطرّق إلى مادة جديدة: المسيحية.

بدأ العقد الأول من القرن الحادي والعشرين بالاعتداء على مركز التجارة العالمي...

في مساء التاسع من أيلول/ سبتمبر، وصلت إلى دوشنبه حيث كان من المفترض أن ألتقي مسعوداً في الأيام التالية. كان آخر لقاء لي مع مسعود قد حدث قبل شهرٍ من ولادة ابني صموئيل (في الأول من حزيران/ يونيو ١٩٩٩)، وفي تلك المرة، كان ذلك بعد شهر تقريباً من ولادة ابني الثاني نيكولا (بتاريخ ٣٠ تموز/ يوليو ٢٠٠١). لكنّ مسعوداً كان قد قُتل في صباح اليوم عينه، قبل يومين من اعتداء الثلاثاء ١١ سبتمبر/ أيلول. أمضيت يومي الإثنين والثلاثاء (لأنّنا مع الفارق في التوقيت كنّا مساء يوم ١١ لحظة اعتداء نيويورك) في زيارات تعزيةٍ في السفارة الأفغانية حيث كان انخفاض المعنويات يسود: كان الجميع يتوقعون هجوماً فورياً لـ"طالبان" على المعقل الشمالي الشرقي، المحروم قائده الكاريزمي. وجدت في السفارة عبد الله عبد الله، المبعوث الخاص لمسعود، الذي زارني في درو. ثمّ ذهبت إلى المستشفى لعيادة صديقي القديم مسعود خليلي الذي جُرح أثناء الاعتداء لكنّه بقي على قيد الحياة. كان ينكر موت مسعود ويزعم أنّه في قسم العناية المشددة. ثمّ شاهدتُ في طريق عودتي إلى دار "وكالة التعاون التقني والتنمية"، المنظمة الفرنسية غير الحكومية، "نُزُلنا"، البرجين المشتعلين على التلفزيون الفرنسي، من دون ترجمة للخبر، وهي الصورة التي أعيدت مراراً وتكراراً طوال الليل. لم يراودني الشك لحظةً في أنّ "القاعدة" من نفّذ، مثلما

قلت في مقابلة أجرتها معي *Le Monde*. كان مسعود قد حذّر. فهمت أنّنا ندخل حقبةً تاريخيةً جديدة، بدايةً بالنسبة إلى أفغانستان، لكن على نحوٍ أعمّ بالنسبة إلى الإسلام. وكان ذلك يؤكّد أطروحتي حول إزالة الطابع الإقليمي عن الإسلام وحول لا جدوى الحروب "الإقليمية" في مواجهة أنواع الإرهاب الجديدة. تكمن المفارقة في أنّ أصدقائي الأفغان من السفارة كانوا قد استعادوا ابتسامةً؛ لقد فهموا مثلي أنّ الأميركيين سيهاجمون "طالبان" وأنّ ساعة الانتقام قد أزفت بالنسبة إليهم. في اليوم التالي، تلقيت اتصالاً هاتفياً من أوبير فيدرين Hubert Védrine ومن مدير مكتبه بيير سلال Pierre Sellal، وذلك بصورةٍ أساسيةٍ من أجل تقييم الآفاق المستقبلية في أفغانستان.

ما هي في رأيك، بصفتك خبيراً، العواقب التي ترتّبت على هجوم الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر؟

مرّت السنوات الأربع اللاحقة بصورةٍ رئيسيةٍ في سجالات متوترة ولا تنتهي مع الأميركيين. لقد كنت معروفاً في الأوساط المحافظة الجديدة – وبالفعل، احتشد من يشكّلون ذلك التيار بدايةً للترويج لقضية المقاومة الأفغانية في الثمانينيات وحدث بيننا في النتيجة تعاونٌ من أجل الدفع باتجاه تسليح المجاهدين وانتقاد إدارة "وكالة الاستخبارات المركزية الأميركية" لهذا الدعم، لكنّني صُدمت بمقاربتهم الأيديولوجية والمجرّدة بالكامل للوضع (عرضتُ هذه المسائل في كتابيّ: *Les Illusions du 11-Septembre* [أوهام الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر] و*Le Croissant et le Chaos* [الهلال والفوضى]). نجد هنا السجال حول عقلانية القرار السياسي: كان الردّ على ١١ أيلول/ سبتمبر بغزو العراق خالياً تماماً من العقلانية. لكنّ ذلك أمرٌ لا يمكن أن يقبله اليسار المتطرف، فالإمبريالية عقلانيةٌ بالضرورة، وكان لدى الأميركيين في النتيجة جدول أعمالٍ دقيق، كالسيطرة على حقول النفط مثلاً، وهي أطروحةٌ سخيفةٌ بوضوح، لكنّها حجبت كلّ الذكاء السياسي لمصلحة سلسلةٍ متواليةٍ من نظريات المؤامرة.

في هذه الأثناء، رفضت فرنسا التدخّل في العراق، وقد أبدى هذا الرفضَ دومينيك دوفيلبان Dominique de Villepin بأناقة أو بأسلوب منمّق – وفق هواه – في الجمعية

العامة للأمم المتحدة، ما أدّى إلى توترات شديدة مع الولايات المتحدة وقد شاركتُ، أحياناً بصورة شخصية وأحياناً ضمن وفود فرنسية، في جلسات سجال متوترة، في إطار الإدارة أو في مراكز الأبحاث الأميركية.

ما الذي عناه الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر لظاهرة الإرهاب؟

لم يُثر اهتمامي النسَب العمودي للإرهاب الإسلامي (من القرآن إلى ابن لادن) – هو عملٌ شغل باحثين كثراً – بقدر ما أثارته شمولية الظاهرة ونسَبها الغربي. ومثلما سبق لي القول، إنّ أولئك الذين انطلقوا من القرآن للعثور في النهاية على ابن لادن كانوا محكومين بالفشل. الإرهاب ظاهرةٌ تعود إلى ثمانينيات القرن العشرين وليست لها أيّ علاقة بما فُعل وقيل وكُتب قبل أربعة عشر قرناً. في هذه المدّة، لم يعرف المسلمون "الإرهاب"؛ لقد عرفوا العنف لكنّهم لم يعرفوا الإرهاب. في المقابل، كنت "أعرف" الإرهابيين، إن جاز لي القول، عبر "اليسار البروليتاري" (حيث بقي في حالة إغواء)، ومنظمة "العمل المباشر"، وعصبة "بادر–ماينهوف"، و"الألوية الحمراء"... فحتى بعد أن غادرتُ الكوكب اليساري، أبقيت على اهتمامي الوثيق بتلك الظواهر. وإذا ما صعدنا إلى أعلى من ذلك، كان في وسعنا أيضاً العثور على الشعبويين الروس والفوضويين الأوروبيين في منعطف القرن العشرين. كما أنّنا نسينا تماماً أنّ مالرو Malraux قد كتب صفحاتٍ لافتة حول الإرهاب (بما في ذلك كتابته عن شخصية شين Chen في كتابه *La Condition humaine* [الشرط الإنساني]).

استعاد فرهاد خسروخاور في تحليلاته المنطق الذي سبق أن عرضه دوستويفسكي ومالرو[١]. يعتقد الإرهابي أنّ العالم فاسدٌ إلى درجة أنّ عليه تفجير نفسه بنفسه؛ لا وارد بالنسبة إليه أن ينجو من جمال فعلته، لأنّ كلّ ثورةٍ ستسقط مجدداً في الفساد. هذه هي المراجع التي تجب دراستها من أجل فهم الإرهاب الإسلامي، وليست الهذيانات حول الحوريات السبعين التي يوعد بها الشهداء (الشهيد لا يختار الموت، بل يلتقيه، في حين أنّ الإرهابي يسعى إليه). ليس في الثرثرة العلمية المزيفة حول الجذور القرآنية

١ انظر:

Les Nouveaux Martyrs d'Allah, Paris, Flammarion, 2002.

للإرهاب أيّ أهمية. كما أنّه يكفي أن نقرأ وصية محمد عطا، قائد طائرة ١١ أيلول/ سبتمبر، لنرى أنّ علاقته بالنساء كانت تتّسم بالرهاب.

كيف كان رد فعلك بعد ذلك على التدخل الغربي في أفغانستان ضد "طالبان"؟

اعتبرت التدخل في أفغانستان في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠١ شرعياً، وكنت أتوقّع منه أموراً كثيرة، في حين أنّني لم أكن أتوقع شيئاً من التدخل في العراق. لذا، عدت للمشاركة في لقاءات بصفتي متخصصاً في أفغانستان، ورافقت الجيش الفرنسي عندما أرسلت فرنسا جيشاً. وبالفعل، طلب مني الجنرال بي Py الذي كان قائد القوات الدولية العاملة في أفغانستان عام ٢٠٠٤ الحضور لإجراء تقييم على أرض الواقع (في تلك المناسبة، سافرت من كولونيا Cologne إلى كابول علَى متن طائرةٍ تابعةٍ لشركة Luftwaffe). كما أنّني قدّمت دروساً إلى جنود احتياطٍ أميركيين قبل ذهابهم إلى أفغانستان (من أجل تنفيذ برامج مدنية) – وذلك في مخالفةٍ مني لرأي AAA (لا، الأمر لا يتعلق بأخوية هواة النقانق الأصيلة، بل بـ"الجمعية الأميركية للأنثروبولوجيا") التي كانت تعارض أيّ تعاونٍ مع الحكومة والجيش. حدث السجال القديم عينه حول الصلة بين الخبرة والسلطة، الذي سبق أن حدث بيني وبين صديقي لويس دوبري. وكنت أعترض على الرفض المطلق للتعاون بأنه يجب رؤية ما كان يفعله الجيش فعلياً. فإمّا أن يقوم بعملٍ جيدٍ ويبرهن إمكانية مكافحة "طالبان"، ولم أفهم لماذا لا نقدّم مساعدتنا وما نمتلكه من كفاءات، وإما أنّ ذلك خطأ ومأزق، وفي هذه الحالة، يجب بناء حجج صلبة للتشجيع على الانسحاب من وجهة نظرٍ عقلانية، وليس مثل الإدانة الأيديولوجية لإمبريالية خسرت عقلانيتها على كلّ حال، مثلما فعل السوفيات قبل عشر سنوات. لقد انتهى عصر الإمبريالية وأتى عصر المال المنفلت من عقاله، الذي لا يأبه على الإطلاق بالتحكم بالموارد والأراضي. يجب أن ينقضي زمن لفهم أنّ إزالة الصفة الإقليمية عن الاقتصاد تؤدي بالضرورة إلى إزالة الصفة الإقليمية عن الإستراتيجيا (لم يفهم الروس والصينيون ذلك بعد...).

يجب أن أقول إنّ اتخاذ موقفٍ لم يفصلني عن الناس "الموجودين مقابلي" (الروس في أفغانستان، الإيرانيون التابعون للنظام، الإسلاميون "الصلبون" وحتى "طالبان"

الذين التقيت ممثلين عنهم بين حينٍ وآخر حتى ٢٠١٣)، لأنّهم أيضاً يخضعون لمنطق المواجهة/ التفاوض، ويقدّرون أن يكون في مواجهتهم شخصٌ يعرفهم ويبقى في الآن عينه مرتبطاً بـ"أعدائهم". عاجلاً أو آجلاً لا بدّ من التفاوض، والمرء يتفاوض عموماً مع أعدائه وليس مع أصدقائه. أضيف أنّ "طالبان" ظاهرةٌ عميقةٌ في المجتمع الأفغاني وليست عصبةً من الإرهابيين الذين أتوا إلى هناك بالمصادفة؛ هم محادثون يجب قبول التحدث إليهم. في المقابل، كان تنظيم "القاعدة" خارج اللعبة لأنّ قادته لم يكونوا منخرطين لا في الشأن السياسي ولا في مجتمعٍ حقيقي (سواء أكان هذا المجتمع أفغانياً أم سورياً).

كيف تفسّر تدمير "طالبان" تمثالَيْ بوذا في باميان منذ ٢٠٠١ – هو أمرٌ كان استفزازاً من دون شك – وردود الفعل الاستنكارية في الغرب الذي اعتبرهم برابرةً بصورةٍ نهائية؟ لم يدمّر "طالبان" في تلك الحادثة قبور الأولياء المسلمين – لو فعلوا، لكان ذلك الأمر غير مقبولٍ أيضاً – بل تراث دينٍ آخر.

لقد دمّر "طالبان" قبور المسلمين أيضاً، لأنّهم اعتبروها وثنية. أمّا بصدد تمثالي بوذا، فإنّ منطق "طالبان" كان ممثلاً بشدةٍ لما أُطلقَ عليه وصف "الجهل المقدس". إذ قالوا للديبلوماسيين النادرين الذين تمكنوا من مقابلتهم (منهم السفير بيير لافرانس Pierre Lafrance الذي يجيد العربية والفارسية والذي قال كلاماً مبهجاً في تقاريره عن التمثالين عن "أزمة تحطيم الأيقونات"): لو أنّ التمثالين كانا رمزين دينيين، ما مسسناهما، لكن لم يعد للبوذيين وجودٌ في أفغانستان، ولذلك هما لم يعودا يمثّلان أيّ شيءٍ ديني. وإذا كانا مرتبطين بالثقافة فحسب، ليس لهما صلةٌ بأيّ دينٍ ونحن لا نمسّ الحرّية الدينية عندما نفجرهما (هو أمرٌ يشابه قليلاً، مع حفظ الفوارق بين الحالتين، رغبة السويسريين في جعل المآذن تختفي من دون المسّ بالحرّية الدينية). باختصار: ما يهاجمونه ليس الأديان الأخرى (لم يمسّوا كنيس كابول، ولا المعابد الهندوسية والسيخية في المدينة، لأنّه كان لا يزال هنالك مؤمنون يذهبون إليها)، بل هم يرفضون فكرة وجود ثقافةٍ مستقلةٍ عن الشأن الديني. على سبيل المثال، هاجموا الأعراف البشتونية والألعاب التقليدية الأفغانية كصراع الحيوانات، لكن لم يكن لديهم

ما يأخذونه على الكرة الطائرة وكرة القدم شرط استبعاد الأزياء الرياضية الملاصقة للجسم، وكذلك الفرق النسائية بطبيعة الحال.

وفي ٢٠٠٨، يقترح كتابك "الجهل المقدس" تحليلاً شاملاً للسياق الديني الحالي.

حاولت في هذا الكتاب فهم تحولات الشأن الديني عموماً. وبالفعل، بما أنّ المقاربة الثقافوية والتمييزية غير صالحة، يجب أن نفهم الأحداث الحالية باستخدام مقاربةٍ أخرى؛ بطبيعة الحال، كلّ ما يخص الإسلام، لكن كذلك يوحنا بولس الثاني وحركة Tea Party والإنجيلية الأميركية والبوذية الجديدة أو الهندوسية الجديدة، وشهود يهوه، وضروب التحوّل الديني في الاتجاهات كافة، ناهيك عن تشنج العلمانية والسجال حول التسويات المعقولة والتعددية الثقافية وما إلى ذلك.

ليس هنالك عودةٌ إلى الشأن الديني، بل تحوّلٌ له. لقد عزلت العلمنة الشأن الدينيَ الذي يعيد بناء نفسه بوصفه جماعة إيمان، أي جماعةً من المؤمنين "الأساسيين" الذين يضعون الدين في المقدّمة، وهذه الجماعة تعيش كأنها محاطةٌ بثقافةٍ مهيمنةٍ وثنية حقاً، ولم تعد دنيويةً فحسب. لم يعد الديني يتناغم مع الثقافة المسيطرة، وهذه الثقافة المسيطرة لم تعد دينيةً معلمنة. ومنذ ستينيات القرن العشرين، تتباين القيم (ولاسيما حول الحرّية الجنسية والإنجاب والأسرة وجسد المرأة)، إلى درجة أنّه يمكن الحديث اليوم عن صنفين متباينين من الأنثروبولوجيا. بالنسبة إلى الثقافة المسيطرة، الرجل هو مقياس كلّ شيء؛ حقوق الإنسان تكرّس الرجل والحرّية تشكك في ما كان ينظر إليه بوصفه طبيعةً (التمايز الجنسي، الإنجاب).

في الوقت عينه، تقيم العولمة سوقاً كونياً، بما في ذلك سوقاً للشأن الديني. والأديان الرابحة هي تلك التي تولّت أمر محو ثقافتها (الإنجيلية، السلفية). والتحوّلات إلى دينٍ آخر هي علامةٌ على العلاقات الجديدة في السوق. وفي الوقت عينه الأنماط الرابحة هي أكثرها أصوليةً لأنّ الأصولية ليست تعبيراً عن ثقافاتٍ تقليدية، بل نتاجٌ لمحو الثقافة ووكيلٌ له. أخيراً العنصر الأخير في أطروحتي هو أنّه بسبب غياب بيّنةٍ ثقافيةٍ للشأن الديني، تخيف العلامة الدينية أو تزعِج (من الحجاب إلى قرع الأجراس)؛

وهي لم تعد مألوفةً، ولذا تطالَب الدولة بإخفائها حتى إذا أدى ذلك إلى تجاهل ما ينص عليه القانون عن الحرّية الدينية. إذاً، باتت تقع على كاهل المحاكم مهمة "إعادة تطبيع" هذا الشأن الديني ومنحه تعريفاً لاستعادة النظام الاجتماعي، في حال لم تكن استعادة الوئام ممكنةً. لكنّ هذا الجهد الهادف إلى "إعادة تطبيع" الشأن الديني يخيف علمانيتنا التعزيمية.

لكن ثمة تخوّفٌ من أن يعود التعايش بوصفه منظومةً معيارية، لا بل تسلطية، وهذا مصدر توترات، وخاصة مصدر قلقٍ شديد. ولذلك، يجري السعي للحصول على هوية، على تهويدةٍ جديدة، على دميةٍ جديدة، على "مصاصةٍ" جديدةٍ لمخاوفنا الطفلية.

القسم السادس

عن أهمية النسَب الديني

الفصل الرابع والعشرون

أن يكون المرء بروتستانتياً شاباً في خمسينيات وستينيات القرن العشرين

لو سمحت لنفسي: ما هو نسَبك الديني؟

أنا على تقاطع أنسابٍ بروتستانتية، وكلها ريفية. تارن من جهة أمي. اضطرّ أحد أسلافي البعيدين، السيّد كالفايراك Calvayrac، أن يكفر بالبروتستانتية لدى إبطال "مرسوم نانت" عام ١٦٨٥ كي يحافظ على لقبه وأراضيه في منطقة إسبيروس. لكنّ النظام الملكي المرتاب كان قد أقام نظاماً للمراقبة، وكان على الكهنة ملء بطاقات شرطةٍ ترسل إلى مديرين مكلفين وضع مذكّراتٍ إجمالية. وقد عثر أحد أقاربي البعيدين بالقدرِ عينه تقريباً (لكنّه صديقٌ مقرب)، اسمه ميشيل مياي Michel Miaille وحافظ على قسم من القصر الصغير، على بطاقة سيّد كالفايراك، كتب عليها الكاهن الذي يبدو أنّه كان غاضباً ما يلي: "قوّالٌ ومهتدٍ سيئ" (لا مانع لديّ من جعل هذه العبارة شعاراً لي!). كان الراهب على حق لأنّ السيّد كالفايراك المتحدّر من المهتدي عاد فور صدور مرسوم التسامح عام ١٧٨٧ إلى البروتستانتية، مع غالبية أهالي الوادي. وعندما عُيّن القسيس الشاب أوغوستان بارو، وهو نفسه كان حفيداً لمُبعَدٍ جمهوري عام ١٨٥٢ - كان رساماً على البورسلان ورفيقاً لدورة فرنسا (على الدراجات الهوائية) باسم "خنزير الحكمة البري" -، قسيساً في فابر عام ١٩١٣، مباشرةً بعد حصوله

على شهادةٍ من الكلية الحرة للاهوت البروتستانتي في مونتوبان، تزوّج هناك بمؤمنةٍ شابة تدعى إيمي ميرسييه Émie Mercier، من ذرّية سادة كالفايراك. وعشية تقاعده في ليموج، كان من بين تلاميذه في "مدرسة الأحد" زميلي ومتقدّمي جان بوبيرو Jean Baubérot، الباحث السوسيولوجي المعروف في مجال الأديان.

أمّا من ناحية أبي، أو بالأحرى أمّه إيليز ديون Élise Dion، فقد أتت من ريف منطقة فوندي، حيث نجت جماعاتٌ بروتستانتيةٌ صغيرةٌ من الحروب الدينية ومن إبطال "مرسوم نانت". ورغم أنّ تلك الجماعات كانت جمهوريةً، فقد نجت أيضاً من المجازر التي ارتكبتها أثناء حروب فوندي الأرتال الثورية الجهنمية التي لم تكن تميّز بين فلاحٍ كاثوليكي أو بروتستانتي في فوندي. في قرية موشان، حيث احتفظت إحدى قريباتيَ بمزرعة العائلة، نستطيع أن نرى بفضل خدمة Google Earth أثراً مادياً على هذه الحكاية. بالفعل، وإن كان قد مرّ زمنٌ طويلٌ منذ بيعت الأراضي لمزارعين كاثوليكيين، وإن كان قد مرّ خمسون عاماً على تدمير السياجات والدروب الغائرة بفعل الدمج لتجميع الأراضي والسماح للجرارات بحفر أخاديدها الخطية، نرى على الصورة نقطةً تبدو فيها الأخاديد كأنّها بغرابة تدور نصف دورة أو تبتعد، قبل أن تعود إلى الطريق المستقيم، في حين لا توجد عقبةٌ مرئية. فهنا، طوال ما يقارب سنة، دفن أقارب أسلافي موتاهم ليلاً لأنّهم كانوا ممنوعين من دفنهم في المقبرة بسبب اتهامهم بالهرطقة. بقيت هذه الممارسة وقتاً طويلاً في فوندي وكذلك في تارن، لكن نهاراً هذه المرة، رغم أنّ المقابر التابعة للبلديات وتلك العلمانية باتت متاحةً للجميع. لا شكّ في أنّ هذا التقليد من الاضطهاد والمقاومة قد ساهم في جعل كثيرٍ من البروتستانت الفرنسيين مدافعين عن الأقليات الدينية الأخرى. تجب إضافة أنّه ينحدر من هذه القرية الصغيرة ثلاثة مديرين للأبحاث المعاصرة في "المركز الوطني للأبحاث العلمية" هم: جيروم كليرك ومارك غابوريو Marc Gaborieau (من عائلة كاثوليكية) وأنا. الغريب أنّ مجالات بحثنا هي على التوالي العالم المتحدث بالفارسية بالنسبة إليّ، والعالم المتحدث بالتركية بالنسبة إلى جيروم، وشبه القارة الهندية بالنسبة إلى غابوريو.

عثرتُ في قرية مارتين السريانية على هذه الظاهرة: أقلية دينية وريفية صغيرة تتوحد حول سردية اضطهاد. والغريب أنه توجد نقطةٌ مشتركةٌ أخرى أكثر تمرداً وأكثر

أقلويةً وشبه محتضرة: اليزيديون الذين يعبدون الشيطان في طور عبدين، و"الكنيسة الصغيرة" في كورلاي في فوندي (لكن في مقاطعة دوسيفر)، وهي بلدةٌ كاثوليكيةٌ منشقة، انفصلت عن البابوية عام ١٨٠٢، متهمةً إياها بأنّها عندما وقّعت على المعاهدة البابوية، تعاهدت مع شيطانٍ (نابليون) ليس وارداً ترجّيه؛ وهم يواصلون التزام "تزمت" كاثوليكيٍّ من دون إكليروس. ومثلما كان يعتقد خيميائيو عصر النهضة، توجد أكوانٌ صغيرةٌ هي انعكاسٌ للعالم.

إذاً، يمكن القول إنّ البروتستانتية (بروتستانتية إصلاح كالفن Calvin) هي تقليدٌ قديمٌ بالنسبة إليك.

نعم، لكنّ هذا غير صحيح بالنسبة إلى جميع أسلافي. فوالد والدي، ألفونس روا الذي كان معلّماً، كان مهتدياً. فهو ينحدر من عائلة كاثوليكيةٍ للغاية، لا بل ورِعة. أتذكّر أخواته وهنّ يتبادلن "المعلومات" عن أفضلِ القديسين الذين يجب الصلاة لهم وفق نوع الطلب المرغوب؛ هذا مثالٌ ممتازٌ، بالنسبة إلى كالفينيٍّ جيد، عن الوثنية الكاثوليكية! لقد وجد جدي في البروتستانتية تركيباً جيداً بين عقلانيته وحسه الأخلاقي وحرصه على المحافظة على روحانيةٍ معينة. ثمّ إنّ تلك كانت الطريقة الوحيدة للزواج بجدتي. لم يكن هنالك لعبٌ آنذاك في هذه المسألة. وقد كلّفها ذلك الأمر ست سنواتٍ من الإقصاء عن عائلتها ونقاشاتٍ عنيفةً طوال حياتها مع أشقائها (عندما كنت في العاشرة، لم أفوّت وأنا مختبئٌ تحت الطاولة شيئاً من سجالٍ متوترٍ حول الوظيفة البابوية).

إذاً، التنازع بين البروتستانت والكاثوليك جزءٌ من "تجاربك" الدينية، أليس كذلك؟

لطالما صدمني إدراكي المدى الذي تدوم فيه ذكرى الحروب الدينية. عندما بلغ عمري خمسة عشر، انتحت بي عمتي وعرابتي جانباً لتحدثني عن "أمورٍ جدية". كنت قد بلغت سنّ "المواعدة"، وفي هذا الصدد، يجب قبل كلّ شيءٍ أن أتجنب عقد "زواج مختلط" (بمعنى آخر، آنذاك، الزواج بين بروتستانتي وكاثوليكية)؛ في رأيها، كان مثلُ هذا النوع من الزيجات منذوراً للفشل على كلّ حال. والمرّة الوحيدة التي خضعت فيها

لعقابٍ مدّته ساعة في المدرسة الابتدائية كانت لأنّني حاولت بعد درسٍ في التاريخ أن أعيد تمثيل [مذبحة] سان برتيليمي Saint-Barthélemy بصورةٍ مقلوبةٍ مع كاثوليكيٍّ صغير.

هل "التربية البروتستانتية" تعبيرٌ لا يزال وارداً؟

ربما الأفضل أن نقول: "كان وارداً"... في واقع الأمر، إن جاز لي القول، كان ذلك في زماني أكثر من تربية: الأفضل الحديث عن تأهيل، عن Bildung [تشكيل]، وكان ذلك يحيل أحياناً إلى وسطٍ و"ثقافة فرعية".

توجد بالطبع أمورٌ تنحصر في سنوات ما بعد الحرب وأخرى خاصة بالبروتستانتية. كان العصر عصر حركاتٍ شبابيةٍ ولدت إجمالاً قبيل ولادة "الجبهة الشعبية" أو معها، وبدأت الأفول أواخر الستّينيات: الأشبال، الكشافة – "الطليعيون" لدى البروتستانت –، مجموعات الشبيبة (لم يكن يقال "مراهقون") المتجمعة على أساسٍ دينيٍّ أو سياسي، ناهيك عن المخيمات الصيفية. آنذاك، ازدادت في الكنيسة الكاثوليكية أهمية الشبيبة العمالية (JOC) والشبيبة الزراعية (JAC) والشبيبة الطلابية (JEC)... المسيحية، وهذا يعني الكاثوليكية في فرنسا. كان لدى الحزب الشيوعي أيضاً حركاتٌ شبابية، ومن جانبهم، كان المناضلون العلمانيون (في أحيان كثيرة خليطٌ من الشيوعيين والاشتراكيين في فيدرالية الأعمال العلمانية) ينظّمون مخيماتٍ صيفية ومراكز في الهواء الطلق وحلقاتٍ علمانية. فضلاً عن ذلك كان لكلٍّ من هذه المجموعات مجموعةٌ مسرحيةٌ ونوادي سينما، حيث يتبع العرضَ نقاشٌ حول مشكلات المجتمع الكبيرة من أجل "إعادة تأطير" الفيلم في ذهن الجماعة. ولهذا السبب، تدفعني الإدانة القوية لـ"النزعة الجماعاتية" اليوم إلى الابتسام، إذ لطالما كان لدى فرنسا الجمهورية "نزعتها الجماعاتية"، رغماً عنها أو رغماً عن خطابها.

إذاً، هل كانت الشبيبة قد أصبحت رهاناً سياسياً؟

نعم، ونتج ذلك عن ظواهر عدّة: ظهور وسائل الترويح (العطل، "عطل نهاية الأسبوع"، وكذلك التمدين الذي يخرِج الشباب من قضاء وقتهم آلياً في النشاطات الزراعية عندما تكون المدرسة مغلقة)، واستقلالية الشباب: لم يعد الشاب تصغيراً

للراشد، واعتُرف له بسيكولوجيا خاصة به، وأخيراً التنافس بين الحركات الأيديولوجية (الشيوعية والفاشية) التي جعلت من الشباب فئةً سياسية، ما أرغم المسيحيين على التموضع هم أيضاً بوصفهم "ثقافةً سياسيةً" مثل غيرها من الثقافات.

بالنسبة إلى البروتستانت، لم تشكّل المدرسة العلمانية صعوبة...

بالطبع لا. لكن يجب التشديد على أنّ الحيادية المفترضة للمدرسة العلمانية كانت تترك المجال لتأهيلٍ ثقافيٍّ وأيديولوجيٍّ موازٍ، يدخِل التعليم الذي تقدّمه المدرسة في منظور لـ"المعنى" وليس للمعرفة فحسب. لدى الفرنسيين المنتمين إلى المذهب الإصلاحي الأكثر نشاطاً (لكنّ الكاثوليك المناضلين في الستينيات، وحتى في الخمسينيات، سوف "يتبنون المذهب البروتستانتي" أيضاً ويعيشون الأمر عينه)، كان الأمر يتعلق بـ"منح معنى"، بالعيش ضمن حس المسؤولية تجاه الذات وتجاه العالم، بتوجيه المرء حياته نحو القيم الاجتماعية والسياسية أكثر ممّا نحو الإيمان. كان المرء يحرص على أن "يُعنى" شخصياً بمشكلات العصر الكبيرة. كانت هذه المسؤولية مسؤولية الفرد بدايةً، وليست مسؤولية الجماعة أو الكنيسة. في العمق، كان هذا منظوراً أكثر "شخصنةً" ممّا هو "إيماني": كان ينبغي منح معنى للحياة، "تشكيل" ثنائي، إضفاء معنىً في ممارسةٍ مهنية. لم يكن ذلك قلقَ الخلاص، بل قلق المعنى. لكنّ ذلك لا يعني منع الترفيه عن النفس، من النزهات على الأقدام إلى العلاقات الجنسية، بل إدراجه ضمن تسامي المعنى، ضمن تجاوزٍ للذات، ضمن تحقيق مثلٍ أعلى. على أيّ حال، كان هذا ما شرحوه لنا. كنّا نميل بالطبع إلى الأخذ بالمتعة بدايةً وقبول نقاشٍ بين حينٍ وآخر حول المعنى مع المدرّبين والقساوسة، كجائزةٍ لنا على انضمامنا إلى النادي. لكنّنا كنّا متأثرين بتلك الثقافة، وسوف أسجّل فيها ما ستكون "طهرانيتي": عدم رفض الجسد، بل مجرد قبول واقع أنّ الرغبة ليست أبداً علّةً بذاتها ولا خيراً بذاتها.

لقد شهدنا ذلك أيضاً في الكنيسة الكاثوليكية في الخمسينيات والستينيات. ما الذي كان بروتستانتياً على نحوٍ نمطيٍّ في حالتك؟ ما هو الدور الذي لعبه اللاهوت، ولاسيما الكالفيني؟

إنّها نقطةٌ مهمة. في الفلسفة السياسية ثمة ارتياحٌ للربط بين سلوكٍ اجتماعي

وأنموذج لاهوتي: القدَر والرأسمالية على سبيل المثال، أو "المهنة" – Beruf – وخدمة الدولة، أو في حالة الإسلام، وضع النبي وعدم الفصل بين الدين والسياسة. ما لا يشرح هو كيف يحدث الاتصال، كيف "ينزل" اللاهوتي إلى السياسي، إن جاز القول، وعبر أيّ حاملٍ يتحوّل مفهومٌ إلى ممارسة، كيف تصبح فكرةٌ طوّرها لاهوتيون أو فلاسفة المثالَ المعياري التفسيري لسلوكٍ جماعي. كما أنّ الباحث الاجتماعي في الأديان الذي يهتم بسلوكات المؤمنين يجهل أيضاً طبيعة الصلة بين الإيمان والممارسة. وهذا يشرح فقر مقاربة الأديان في أحيان كثيرة في العلوم الاجتماعية أو العلوم السياسية؛ لا تفهم العلوم السياسية كيف تعمل الأديان "داخلياً" والدوافع والعقبات "الروحية" لممارسة المتدينين.

ما الذي لا تراه تماماً؟

في أحيان كثيرة، يقيّم اللاهوت بما يفوق قيمته الحقيقية (لأنّه مدرجٌ في النصوص) بخصوص "التدين"، لأنّ هذا التدين غير ظاهر. والحال أنّ التأهيل الحقيقي للمؤمن لا يحدث في الدراسة اللاهوتية. فهو (أو عصره، أو مدرسته) يختار في الحقيقة ما يريد في اللاهوت. ذات يوم (أعتقد أنّني كنت في الثانية عشرة من عمري)، انتحى بي جدّي القسيس جانباً واعترف لي أنّه لا يؤمن بالقدَر (رغم كون القدَر عنصراً أساسياً في اللاهوت الكالفيني)، لأنّه يناقض تصوّره لله بوصفه محبةً. كذلك، كان القسيس بوزيجيه Bosiger في لاروشيل يجد صعوبةً في أن يشرح لنا كيف يمكن أن يكون الله اعتباطياً إلى هذا الحد في قراراته. أتذكّر خاصة حكاية محاربي جدعون Gédéon الذين اختيروا من دون تفسير، بموجب طريقة شربهم الماء فحسب (انظر سفر القضاة، الإصحاح السابع).

لماذا أنت حساسٌ إلى هذا الحد تجاه "التدين"؟

ربما بسبب التنشئة البروتستانتية مثلما عشتها. كانت الثقافة الدينية الحقيقية تكتَسب بالنسبة إلينا في إطارٍ اعتيادي يومي: في العظات، في النقاشات ضمن مجموعات، في القراءات المنصوح بها، في طريقة دفعنا إلى التعبير عن مشاعرنا وتصرفاتنا (الغرامية

ضمناً)، باختصار: في تعريف اعتقادٍ شائع ومنظومة أخلاقية عمليتين، سجل كلماتٍ ومرجعياتٍ نتعرّف فيها إلى أنفسنا مباشرةً. وهذا يفسر أنّ الأديان كافة قد صنعت لنفسها ثقافاتٍ فرعية (يفضّل رجال الدين وصفها بأنّها "حساسياتٌ" متباينة للحفاظ على أسطورةٍ وحدة الإيمان والأرثوذكسية). هذه المراوحة بين اللاهوت والحياة الاجتماعية هي العامل التفسيري الحقيقي لسلوك المؤمن، سواء أكان ذلك في المسيحية أم اليهودية أم الإسلام. وهذا ما يمكّن المؤمنين من أن يكونوا في الآن عينه "متزمتين" أو "أصوليين"، والتكيف مع إيمانهم وعيشه عبر منظومةٍ مفتوحةٍ من العلاقات مع العالم المحيط بهم.

والحال أنّه لا يوجد أيّ سوسيولوجيٍّ في المجال الديني يهتم حقاً بهذه الظواهر، ناهيك بالطبع عن العلوم السياسية التي لم تعد تهتم على كلّ حالٍ إلا بنفسها.

إذا كانت هنالك نقاطٌ مشتركةٌ بين الكاثوليكية (اليسارية خصوصاً) والبروتستانتية، ما هي الإضافة النوعية التي قدّمها إليك تأهيلك البروتستانتي؟

بدايةً تربية فكرية مع تعليم حقيقي: مدرسة الأحد قبل العبادة، درس تاريخ البروتستانتية يوم الخميس، ثمّ العزلة كلّ شهرين، مخيمات الشباب صيفاً التي كانت تتضمن نقاشاتٍ ودراساتٍ حول **الكتاب المقدس**، أخيراً المشاركة ضمن مجموعة في نقاشاتٍ عامةٍ مثل النقاشات في النوادي السينمائية. لقد اكتسبت تأهيلاً جيداً في مجال **الكتاب المقدس** وتدريباً على الفلسفة. ثمة تمرينٌ نمطي، هو "**تفسير الكتاب المقدس**". كنّا نشكّل (منذ الثالثة عشرة من العمر) مجموعات عملٍ صغيرة، وكان القسيس يعطينا ثلاثة نصوص من **الكتاب المقدس** مستقاة من أجزاءٍ مختلفة وكان علينا بعد عمل ساعتين أن نعود لتقديم عرض عن التوافقات أو التباينات بين هذه النصوص. كانت تعددية الآراء مقبولةً، لا، بل مشجَّعاً عليها. إذاً، كنّا نتعلّم أن نقرأ نصاً ونتفحصه، وأن نقارن ونضع النتائج في المنظور ونناقش.

كان ذلك أيضاً تدريباً غير مباشرٍ على الحياة السياسية. على سبيل المثال، كان البروتستانتيون قبل ١٩٦٧ يميلون إلى الصهيونية، بدايةً لأنّ تركيزهم على **العهد القديم** قد شجّع ثقافةً "ما قبل صهيونية": الأرض المقدسة هي حقاً أرض

الإسرائيليين، والفلستيون هم حقاً العدو؛ كنّا نتعلّم خريطة فلسطين بالأسماء العبرية. لكنّ ذلك كان أيضاً استمراريةً لمناصرة السامية التي انعقدت عبر التحالف الذي قام في أواخر القرن التاسع عشر بين البروتستانتيين واليهود والجمهوريين بهدف إقامة العلمانية في فرنسا. وفق ما كان يعلَّم عن إسرائيل قبل ١٩٦٧، لم يكن للفلسطيني العربي وجود؛ كلّ شيءٍ كان يجري كأنّ اليهود عادوا إلى صحراءٍ وأخذوا يجعلونها تثمر، في حين أنّ الجموع العربية القادمة من مصر وسوريا وشرقي الأردن تهاجم حدودهم. هنالك بالتأكيد شريحةٌ ضئيلة الحجم كانت تنتقل إلى الصهيونية المناضلة، لكنّ ذلك كان موجوداً، حتى في فرنسا (حتى في مطلع الثمانينيات، عندما ذهبت إلى أفغانستان، انخرط أحد أقاربي في قواتٍ إسرائيليةٍ رديفة في جنوب لبنان). حرب ١٩٦٧ هي التي غيرت كلّ شيء: ظهر الفلسطيني دفعةً واحدة، بوصفه ابن البلد الأصلي بدايةً، ثمّ بوصفه فاعلاً سياسياً. لم يكن هذا التغير أكثر من التحاقٍ بانزلاقٍ إلى العالم الثالث ومناهضة الاستعمار، بات ظاهراً منذ الخمسينيات في الكنيسة. لكنّ ذلك طرح أيضاً مشكلة إعادة تقييم الحقبة الاستعمارية: كيف يمكن التفكير في الإرساليات البروتستانتية إلى المستعمرات؟ لقد شهدت أبرشياتنا في الخمسينيات، مثلما شهد الكاثوليك، اجتماع الأحد حيث يأتي مبشّرٌ يسعى للحصول على أموالٍ لتقديم أفلام قصيرةٍ راجفة بالأبيض والأسود ينشد فيها أطفالٌ سود من الرعيّة هللويا سعيدةً أمام المبشر الأبيض والملتحي. لكن كيف يمكن أن يفكر المرء عندما تأتي التمردات الاستعمارية (كتمرد مدغشقر الذي كان بروتستانتياً) وما الذي نفعله في الهند الصينية أو الجزائر؟

في وسع المرء أن يتخيل أنّ ذلك كان ينشر الانقسام في الجماعات، أليس كذلك؟

نعم، كانت الكنيسة المصلَحة في الخمسينيات منقسمة. بقي على قيد الحياة جناحٌ صغيرٌ مستقيم في الجنوب الشرقي حول الكنيسة الحرّة الإنجيلية. كان أحد أسلافي، غاستون ميرسييه الذي عدّل الحرف الضائع في اسم آل كالفايراك دولاتوريت، مناصراً لبيتان وملكياً. لكن في الوسط الذي كان يحوز الأغلبية، كان الناس تقدّميين وليبراليين

وبرجوازيين ومثقفين، في حين أنّ الكوادر الشابة لحركات الشبيبة وبعض القساوسة، ممّن كانوا في أحيان كثيرة أبناء لعائلات معتبرة، كانوا ينضمون إلى "الحزب الاشتراكي الموحد" (PSU)، وهو حزبٌ يساريٌّ مناهضٌ للإمبريالية ونضالي.

كان الانقسام يمرّ في لاروشيل بين أبرشية وسط المدينة المفترَض أنّها برجوازية (حتى إذا كانت مجموعتنا الشبابية مختلطةً جداً اجتماعياً، لأنّ الأبرشية كانت أصغر من أن تنتظم حقاً حول البنى الطبقية)، وأبرشية لالو لاباليس Laleu–La Pallice التي كانت تُدعى أخويةً والتي كانت في الواقع بعثةً في وسطٍ شعبي ولم تكن إطلاقاً تعبيراً عن أبرشيةٍ تقليدية؛ تأسست تلك الأبرشية عام ١٩٤٦ وكانت تقدّم ملامح لما سيصبح البروتستانتية الإنجيلية الشعبية والتبشيرية، باستثناء أنّ قساوستها، وبخاصةٍ القسيس بنجامان أتجيه Benjamin Atger، كانوا آنذاك يساريين للغاية. كان الأخير يأتي كلّ شهرٍ ليعظ في الأبرشية البرجوازية ويهاجم بشدّةٍ من على المنبر معسكرات الاحتجاز الفرنسية في الجزائر والحروب الاستعمارية واستغلال الرأسمالية الوقح و... صمت المحافظين الموجودين مقابله.

كانت حرب الجزائر المحنة السياسية الكبيرة في الخمسينيات بالنسبة إلى البروتستانتيين أيضاً.

نعم، اكتشفتُ السياسة لدى الراشدين بصدد حرب الجزائر، لكن دون أن أشكّل رأياً حقاً، إلى أن أثارت اعتداءات "منظمة الجيش السري" (OAS) رفض الجميع تجاه اليمين المتطرف. بقيت السياسة شأن الأشخاص الكبار (وُلدت عام ١٩٤٩). على كلّ حال، بقي الأمر على هذا النحو بالنسبة إليّ حتى الانتخابات الرئاسية عام ١٩٦٥، إذ أتذكّر أنّني قمت مع أقاربي، رغم كوننا لم نبلغ السنّ القانونية للانتخاب، بإقناع جدّنا القسيس بانتخاب ميتران. وافق، لكن قبل أسبوعٍ من العملية الانتخابية، استدعانا وأعلن لنا بأسلوبٍ جليل: "يا أبنائي، المبادئ تمنعني من انتخاب ميتران!". "لكن لماذا يا جدي؟". لقد علمت للتوّ أنّ لديه عشيقات! وديغول ليس لديه عشيقات". لم نكن نرى الصلة...

ماذا عن المبادئ البروتستانتية الشهيرة: الإيمان وحده، النعمة وحدها، الكتاب وحده...؟

كانت موجودة، لكنّ البروتستانتيين الحقيقيين لا يقضون وقتهم في تكرار هذه الكلمات باستمرار؛ هم يعيشونها في الوضع والتاريخ المجسديْن اللذين يوجد كلٌّ منهم فيهما. بالنسبة إليّ، تمرّ هذه التربية البروتستانتية، بمبادئها، بشخصيةٍ خاصة، هو قسيسٌ وضعَنا أمام المعضلة: التفكير في الشر المطلق والإيمان المطلق.

كانت أعمارنا تتراوح بين الرابعة عشرة والثامنة عشرة عندما تولّى القسيس روجيه بوزيجيه Roger Bosiger، الذي كان المجلس المحلي الكنسي قد انتخبه قبل وقتٍ قصيرٍ، مسؤولية مجموعة الشباب التي كنت عضواً فيها، ولم يتردد في تنظيم مخيماتٍ صيفيةٍ بصحبة الدراجات الهوائية. في إطار هذه المجموعة تعلّمت ما هي محرقة اليهود. لم يكن ذلك التعبير مستخدماً بعد بطبيعة الحال. لكنّ خصوصية تدمير اليهود كانت مخفيةً كما نعلم في الخمسينيات والستينيات؛ كانت تسجّل رسمياً في إطار الفظائع النازية المتعلقة بـ"الترحيل" بصورةٍ عامة. صحيحٌ أنّه كانت توجد بضع صالاتٍ مكرسة لمعسكرات الإبادة في متحف لاروشيل، مع شهاداتٍ قدّمها مرحّلون سابقون، لكن كلّ شيءٍ كان معروضاً كأنّ النازيين رحّلوا "المقاومين" عموماً... نتذكّر فيلم Nuit et Brouillard [الليل والضباب] لآلان رينيه Alain Resnais (١٩٥٥) والأغنية التي تحمل الاسم عينه لجان فيرّا Jean Ferrat (١٩٦٣) اللذين كانا يندرجان ضمن ما كان آنذاك جدول التفسير الوحيد: اليهود ضحايا من بين غيرهم من الضحايا. لكن كانت لدى بوزيجيه تجربةٌ أخرى. فبعد أن كان تلميذاً متفوقاً في الرياضيات، تطوّع في ١٩٤٥، عندما كان في السابعة عشرة، كحمّال نقّالة لمساعدة المواكب التي تعيد المرحّلين الناجين؛ وبما أنّه كان من أصلٍ سويسريٍّ ألماني وألزاسي، كان يجيد الألمانية. حصل آنذاك على شهاداتٍ مباشرةٍ عن إبادة اليهود، فشعر أنّه لم يعد قادراً على مواصلة حياةٍ عاديةٍ بعد ذلك واختار أن يصبح قسيساً، بعد أن أنهى دراسته في مجال الرياضيات.

كان هذا البعد المأساوي في مسيرته يتجلّى في صيغ شديدة البساطة: الحياة حسنة (فهو ليس ناسكاً ولا مهووساً بتقديم المواعظ)، لكن ثمة أمرٌ "أساسي"، أمرٌ يجعل الحياة مجرد احتمال، ترفيهاً يبعدك عمّا يمكن أن يكون في الآن عينه الفزع

المطلق والمقدس المطلق. في ١٩٦٣، اصطحبنا لقراءة [مسرحية] *Vicaire* [الكاهن] لهوخوت Hochhuth[١]، وجعلنا نشتغل على إبادة اليهود، وشاركنا بما كان يجده من أفلام وشهادات وقراءات، في حين لم تكن المدرسة تقول آنذاك شيئاً عن هذا الأمر. كانت القطيعة بين الشر المطلق والحياة اليومية تسكنه وتوجد ضمن رؤيته الكالفينية للإيمان. صحيحٌ أنّ المطلق لم يكن يحتل بسهولة مكاناً في الحياة اليومية، لكن ليس للحياة اليومية كرامةٌ إلا إن لم تنسَ أبداً الله والشر. كان يعظ بانتظامٍ ضد الدين الامتثالي. وككالفينيٍّ جيد، كان يعتقد أنّ الإيمان يعني موت الإنسان القديم ومجيء الإنسان الجديد، المولود مجدداً (حتى إن لم ينتم إلى الحراك الإنجيلي). كان يروّج في الآن عينه لانخراطٍ شديد المدنية في العالم المحيط بنا ولقطيعةٍ جذرية، قطيعة المطلق في الإيمان.

عندما ظهر أوائل "الإنجيليين" في لاروشيل، خارج الأبرشية العمالية التي كانوا موجودين فيها أصلاً، كان ذلك بالنسبة إليه أشبه بشعاعٍ جديدٍ للشمس (بالنسبة إلينا أشبه بالإعلان عن متاعب جديدة، بل حتى الملل). فبطبيعة الحال، كنّا نأتي إلى حركة الشبيبة لأسبابٍ متعددة، لكن في أحيان كثيرة كانت تلك الأسباب شديدة الدنيوية (في هذه الحالة، كان ذلك الوسط هو المختلط الوحيد بين الجنسين في المدينة بأكملها). لقد حوّلنا مجموعة الرقص الفولكلوري إلى نادٍ للرقص، وكنّا نتغازل بلطفٍ على هامش شروحات الكتاب المقدس...

مع قسيسٍ بهذا التطلّب، كيف كانت ردود فعل المؤمنين "الشجعان"؟

على نحوٍ منطقيٍّ للغاية، كانت نتيجة موقف بوزيجيه حدوث توترٍ بين الإيمان والثقافة. وبالفعل ما هو حقاً وزن الثقافة في مواجهة هذا التطلب للمطلق؟ كان ذلك يسري أيضاً على الشر. كان يحبّ الثقافة الألمانية، لكن ما وزنها في مواجهة إبادة اليهود؟ ما العودة المستحيلة التي كان يمكن التفكير فيها تجاه ثقافة الماضي

١ انظر: Rolf Hochhuth, *Le Vicaire*, Paris, Seuil, 1963
يطلق هوخوت في هذه المسرحية سجالاً لا يزال قائماً حول صمت البابا بيوس الثاني عشر، وفي النتيجة مسؤوليته في إبادة اليهود.

الإنسانوية؟ بطريقة ما، بُنيت تحديداً ثقافةٌ بروتستانتيةٌ كالفينيةٌ كاملةٌ لجعل تطلّب الإيمان غير نافع، لمصلحة مجرد منظومة أخلاقية. كان هذا الانتقال من الإيمان إلى الأخلاق ما ميز آنذاك البروتستانتية، لكنّه كان يثير مشكلةً لدى قسيسنا؛ ربما لم يكن يؤمن بإمكانية تأسيس منظومة أخلاقية من دون الله.

لكنّ الأسوأ له كان الامتثاليةّ المتخاذلة. فلم يكن يتوقّف عن التأسف بسبب الفتور، الإيمان الذي يقتصر على العبادة يوم الأحد. كان يستشيط غضباً على المنبر بسبب امتثالية أبرشيته، لكن عبثاً. لقد أخذنا إلى "عروض" لجيش الخلاص، حيث يصعد على المنصة يافعٌ من عمرنا ويصفق بيديه ويدندن بجمل متواصلة: "كان أبي مدمناً على الكحول، وأمي مومساً وأنا نفسي كنت أسرق... لكنّني التقيت يسوع وبات لحياتي منذ ذلك الحين معنى، فلم أعد أشرب ولم أعد أدخن وأنا أتكلم مع يسوع". كنّا مصدومين نوعاً ما بسبب ما بدا لنا سذاجةً وبسبب "الدعاية"، كما كان يقال آنذاك، لكنّ القسيس كان ينفعل بإيمان أولئك الفحّامين. انتشر الذعر بيننا عندما انضمّ إلى مجموعتنا بروتستانتيٌّ إنجيلي (الأول بالنسبة إليّ)، وكان "بروليتارياً" شاباً من عمري اهتدى بفضل مبشرين أميركيين. كان يشدد على أن نحييه بهتاف مدوٍّ: "المسيح قام!" (على الآخر أن يردّ قائلاً: "هللويا! المسيح قام!"). لكنّ ذلك لم ينفع إذ وجدنا ذلك سخيفاً...

كان القسيس يتنهد، لكنّه لم يتدخل. ثم ذات يوم، عندما كنت في البكالوريا، في حزيران/ يونيو، أفضى بمكنون نفسه من أعلى المنبر في مواجهة جمهورٍ مسترخٍ يرتدي ملابسه الأجمل: "لماذا أنتم هنا إن لم يكن لديكم إيمان!" فنهضتُ أمام كلّ الأبرشية المجتمعة مع أحد رفاقي وخرجنا عبر الممر المركزي كي لا نعود أبداً. دعانا بطبيعة الحال لمقابلته في اليوم التالي ليقول لنا بشيءٍ من الحزن: "لكنّني لم أكن أتحدث إليكما، بل لأهليكما!"

هذه المرة، ربما أخطأت الباب، لكنّني أفلحت في الخروج.

الفصل الخامس والعشرون

هل يستطيع المرء التفكير في حياته الشخصية؟

نجد في هذا التوصيف لشبابك الموضوعات الرئيسية في كتاب "الجهل المقدس": موضوع الانفصال بين الإيمان والثقافة، وموضوع "الدين المحض". هل هذا يعني أنّ مفهمتك "الأكاديمية" هي انعكاسٌ لتجربةٍ معيشةٍ أكثر منها تحقيقاً ميدانياً أو بحثاً فكرياً؟

أعتقد أنّ التمييز بين كلّ تلك الملامح غير ذي معنى. الحدس والتجربة العملية على حدٍّ سواء هما في قلب كلّ خطوةٍ فكرية. في نظري الخطأ الكبير الذي ترتكبه العلوم الاجتماعية هو الرغبة في استبعاد كلّ ما هو ذاتي، وسأقول أيضاً كلّ ما هو فلسفي من البحث، لمصلحة جهازٍ كمّي (إحصاءات، قياسات، وما إلى ذلك) لا يؤدي إلا إلى قيمة تجريبية محدودة، لأنّ كلّ شيءٍ يكمن في السؤال الذي يطرحه المرء على نفسه في البداية: ليس في الحيادية الكاذبة لجهاز القياس سوى موضوعيةٍ ظاهرية. لذلك، تدور العلوم الاجتماعية اليوم على نفسها، في نسخها التي يمكن أن نقول عنها إنّها "جامعيةٌ أميركية"، لأنّ الميدان يختفي خلف لزوم الانطلاق من النظريات الموجودة وتقديم آجرّتنا إلى البنيان الجامعي.

والحال أنّ ما يبنى بالآجر هو جدار، لا تفكير. فما نفترضه من العلم "الصلب" ليس سوى شكله وننسى أنّه مصنوعٌ أيضاً من أسئلة تُطرح أولاً، من الحدس، من الأخطاء، من التجريب. ربما يجب، على مثال كانط، "التجرؤ على التفكير"، مثلما يترجَم في معظم الأحيان إيعازه: sapere aude. لقد كان التعليق على كتاب

Le nouvel esprit scientifique [الروح العلمية الجديدة] لغاستون باشلار، الذي كتبته عام ١٩٧٨، يتجاوز عملاً مدرسياً إلى حدٍّ ما حول الإبيستيمولوجيا؛ كنت مهتماً بشدة بتفكيره حول العلاقة بين العلم والخيالي، بين أدوات القياس والنظريات "البارِدة"؛ ننسى أنّ كلّ شكلٍ من القياس هو أصلاً نظامٌ مغلقٌ من النظريات والفرضيات المسبقة. إنّ العملَ الجامعي يشتغل أكثر ممّا يجب لجعل الآلة الجامعية تدور وليس لفهم الواقع. توضع الأطروحات والنظريات بموجب منظوراتٍ ترتبط بالمسار المهني، وليس بفرصٍ ميدانية، أو لاستخدام تعبير أكثر فخامةً، بمستلزمات الفكر.

لا أقول ذلك بصدد زملائي الفرنسيين. ففي فرنسا، لا يزال الميدان والفردانية محترميْن. وهذا هو أصلاً السبب في أنّ الطلاب الفرنسيين في العلوم السياسية يجدون بسهولةٍ مناصب في الخارج، لأنّ تأهيلهم الميداني يفوق مثيله لدى زملائهم الأميركيين على سبيل المثال. الجامعات الأميركية ليست غبية، فهي تعرف من أين تنتقي العاملين فيها. لا، أقول ذلك خاصة عن كلّ النظام الجديد الذي يوضع انطلاقاً من نموذج الدكتوراه الأنغلوسكسونية، حيث يقاس اختبار القدرات والامتثالية والقدرة على استنساخ النظام، ولا يقاس الذكاء والاكتشاف والمخاطرة، سواء أكانت ماديةً أم فكريةً أم حتى سياسية. هذا الأنموذج "الامتثالي" يمتد ويصبح المعيار، بما في ذلك في فرنسا للأسف.

ما علاقة ذلك بـ"الجهل المقدس"؟

لقد كنت حساساً جداً في الأبرشية لهذا التوتر بين الإيمان والثقافة، "الثقافة" بالمعنى السوسيولوجي، ثقافة فئةٍ اجتماعية. لم أضع ذلك فوراً في نظرية بطبيعة الحال، لكن كما حدث في كثيرٍ من أوقات حياتي، خضت تجربة معيشة مع نوع من "البطاقة" التي احتفظت بها في ذاكرتي (أو على قرص صلب لاحقاً!)، حتى إذا اضطررت إلى إعادة تفعيلها عندما يكون لها معنى في سياقٍ مختلفٍ في الشهور أو العقود التالية. ونتج عن ذلك الأمر مفعول "تكرارٍ لولبيٍّ" في حياتي: أعيد عَيْش ومراجعة وتحيين أقسام من الماضي بموجب ما يستجد. إذاً، يكتسب الماضي معنىً جديداً، وعمقاً جديداً، ويتزود الحاضر بسماكة ورنين يخرجانه من وضعه كمجرد

حدث أو حدثٍ عرَضي. لقد فهمت لاحقاً هذا التوتر بين الإيمان والثقافة، وهذا التوتر بنيويٌّ في الديانات "الإبراهيمية" (فلنتذكر شخصية بوليوكت Polyeucte عند كورنيي Corneille)، وكان يتخذ معنىً جديداً في إطار العلمنة والعولمة.

في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، كان وضعك مستقراً: مدير أبحاثٍ في "المركز الوطني للأبحاث العلمية"، مدير دراساتٍ في "مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية" ومستشارٌ في "مركز التحليل والتوقع"، متزوج، أبٌ لصبيين، تقطن في درو. أنت تشتغل كثيراً على الإرهاب والحرب في العراق وتكتب "الجهل المقدس". لكنّ حياتك أكثر هدوءاً. يقترح عليك برنار كوشنير آنذاك تولّي إدارة التوقع في وزارة الخارجية، وترفض ذلك المنصب. تستقيل من "مركز التحليل والتوقع"، وتصبح في وضع انفصالٍ عن "المركز الوطني" وتذهب إلى بيركلي، ثم إلى فلورنسا. هل حدث ذلك بسبب تناذر القطيعة مرةً أخرى؟

لقد نتج على كلّ حالٍ من شيءٍ من التعب أمام تشنج النقاش الفكري في فرنسا، وعودة جزءٍ من النخب إلى موقفٍ محافظ غاضبٍ وفارغ فكرياً خاصة، وعجز اليسار (ما تبقى منه) عن الخروج من علمانية "رهابية" (استأنفها بسرورٍ "الجبهة الوطنية")، وعزلة اليسار الراديكالي الذي غرق إمّا في نزعة تعددية ثقافية تعزيمية، وإما في نزعة تآمريةٍ لطيفة. باتت الحياة تبدو مخيفة. وقد حلّ التهكّم محلّ السخرية، وطرد ثِقلٌ لزجٌ على نحوٍ متزايد، بل حاقد، كلّ خفةٍ في الكينونة أو الكلام. باختصار: باتت فرنسا مشبعةً بالضغينة وبالتكرار. أنا أوروبيٌّ بعمق، وما يُقدَّم بوصفه العودة إلى سيادة الأمة ليس بالنسبة إليّ أكثر من نزعةٍ ريفيةٍ يتبناها وجهاءٌ صغارٌ للفكر، يحتفون بالنقانق والنبيذ الأحمر، وبسر التناول المقدس العلماني، وكذلك بجوهر الثقافة الفرنسية المقاومة للعولمة والأسلمة، وينسون ببساطةٍ ما يمكن أن تكونه الثقافة الحقيقية المنفتحة لأنّها واثقةٌ من نفسها.

كنت أريد أيضاً أن يتعلم طفلاي لغات أجنبية. لذلك قبلت منصب أستاذ زائر في بيركلي لسنة في ٢٠٠٨، ثمّ ذهبت للعملِ في المعهد الجامعي الأوروبي في فلورنسا. على الأقل، بهذه الحال، أنا منسجمٌ مع "هويتي" الأوروبية.

أشعر أيضاً بالحاجة إلى غياب الاستقرار في شخصية، وهي هذه المرة شخصية

الخبير الذي يُطلب منه دائماً رأيه وتُجرى معه مقابلات. ففي كلّ أزمةٍ تخصّ أحد مجالات الكفاءة الخاصة بي (الإرهاب، الاندماج، الإسلاميون، آسيا الوسطى، الشرق الأوسط، أفغانستان، إيران، وغيرها)، أي تقريباً مرتين في الشهر، كان الهاتف يرن كلّ ربع ساعة. لقد تعددت مرات ظهوري على منصات التلفزيون. الصحافيون لطيفون ومضيافون، وليس لديهم كثيرٌ ليقولوه، ولذلك هم يستضيفون الخبراء بعد الخبراء الذين يقولون الشيء وضده، وهذا ما تطلَق عليه تسمية "الموضوعية". كنت أكرر نفسي، وآن أوان رحيلي.

رحلت إلى فلورنسا في ٣٠ آب/ أغسطس ٢٠٠٩، يوم عيد ميلادي الستين مع الأسرة كلّها في سيارتنا الصغيرة لعشر سنوات، في حال سارت الأمور على ما يرام. بات مكتبي وسط أشجار الزيتون، على سفح هضبة توسكانية، في دير دومينيكيٍّ هجره الرهبان؛ يذكر فيه رسمٌ جداري حتى الآن النشاطاتِ التبشيرية في الأراضي البلطيقية، لكنّ الدين يأفل حوله مثل شمسٍ خريفية تغيب ببطء وجمال. غير أنّ الثقافة تطفح، في فلورنسا على الأقل. هناك الطّقس الجميل، وكذلكَ الطبخ، وربما يكون العصاب أقلّ ممّا يوجد في أماكن أخرى... والعمل الفكري مع باحثين شباب (كيف يمكن تأنيث ذلك أيضاً!) أتوا (أتين) من كلّ مكان هو متعة. تتنفس الروح حيث يتوقع المرء.

الخاتمة

حكايةٌ كخلاصةٍ لكلّ حساب

أحياناً، تكون الأمور أبسط ممّا نعتقد.

طوال سنوات، ذكرت لطلابي حكايةً كانت تشكّل فصلاً في الكتاب الجماعي *When they Read what we Write*[1] [عندما يقرؤون ما نكتب] الذي يتساءل عن التأثير الناجم عن النظريات التي طورها الأنثروبولوجيون حول الأشخاص الذين درسوهم. فزمن الحصانة انتهى بالنسبة إلى الأنثروبولوجيين: تعلّم أهالي جزر تروبرياند ونامبيكوارا القراءة، ولم يعد الناس يترددون في رفع شكوى ضدّ من سمح لنفسه أو سمحت لنفسها الكتابة عنهم (في الكتاب، كلّ شيءٍ يبدأ بشكوى قضائية من الجالية البولونية في شيكاغو ضد باحثٍ أنثروبولوجي تجرّأ على أن يذكر استهلاكهم للكحول!). إذاً، إليكم حكايتي المفضلة.

وصل باحثٌ أنثروبولوجيٌّ شابٌ إلى جزر المحيط الهادي، توفالو أو ناورو (لم أعد أتذكّر)، التي أصبحت مستقلةً بين ١٩٦٨ و١٩٧٨. كرّس بحثه لدراسة حادثةٍ ضمن منظور "الحدث الكامل"، أي مع فكرة أنّه بسحب خيوط الحادثة المعنية سيخرِج إلى النور كامل حبكة مجتمع بقي حتى ذلك الحين غامضاً بالنسبة إليه. الحدث كان قتل شابة على يد زوجها، وقد أظهرت الحادثة بطبيعة الحال الصلة الأمومية والعلاقة بين

1 *When they Read what we Write. The Politics of Ethnography*, sous la direction de Caroline B. Brettel, Praeger, 1996.

الجنسين والصلة بالعنف والسلطة والقانون... بينما كان الباحث يدرس ردود أفعال الأقارب ويراقب المحاكمة والشهادات والمرافعات، نلاحظ على مدى القراءة أنّ ما يتكشف شيئاً فشيئاً هو نسيج هذا المجتمع الصغير جداً. أصبحت الحادثة أشبه بروح العالم. يمنهج الكاتب هذه العناصر المتناثرة كافة ويصنع منها كتاباً كبيراً وتحليلياً وإجمالياً بعنوان *Culture, sexe et violence dans la société X* [الثقافة والجنس والعنف في المجتمع س]. فيحصل مباشرةً على كرسي أستاذ جامعي.

بعد ثلاث سنوات، يتلقى الباحث رسالةً من سجنٍ أسترالي يقضي فيه القاتل عقوبته بسبب أنه لا سجن في الجزيرة المعنية. تقول الرسالة المهذبة بشدة في جوهرها: "سيدي الأستاذ، عثرت قبل قليل على كتابك في مكتبة السجن الذي أنا مسجونٌ فيه لقتل زوجتي. الكتاب علميٌّ جداً ومثيرٌ جداً للاهتمام، لكن كما تعلم، إن كنت قد قتلت زوجتي، فلأنّها كانت تضاجع ساعي البريد".

إنها حكايةٌ جميلة، الواحدة بعد الألف من شرقي الضائع، والأخيرة.

المشكلة الوحيدة هي أنّني عندما أردت عام ٢٠١٣ أن أجري تحليلاً أدقّ لهذا الفصل لطلابي في المعهد الجامعي الأوروبي، انتبهت إلى أنّ هذا النص غير موجودٍ في الكتاب المذكور ولا في أيّ مكانٍ آخر، أي باختصار أنه لا يوجد نص.

لكن كما يقال بالإيطالية، se non è vero, è bene trovato ("إن لم يكن صحيحاً، فهو في محله").

'يتيح الغوص في فكر روا ومواقفه من القضايا الأساسية'

Le Monde

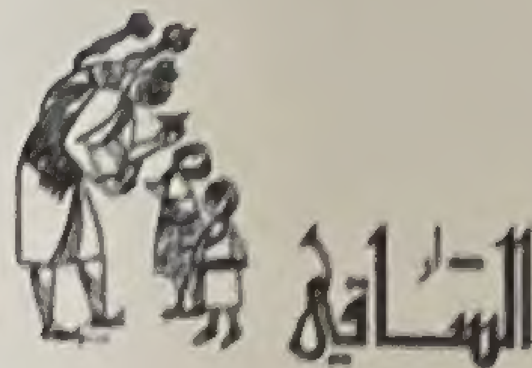
يستعرض أوليفييه روا في هذا الكتاب مقاربته المميزة لموضوعات الإسلام السياسي و'اختراع الأمم' ما بعد الحقبة السوفياتية، وعلى نحوٍ أوسع مآل الثقافات والأديان والعلمانية في سياق العولمة المتعثّرة.

سرد حيٌّ ومثير تكون فيه الأحداث مدخلاً لتسجيل ملاحظات عدّة محفّزة للتفكير في الوضع الراهن، وهو امتداد لفكر روا ومساره منذ سنوات التزامه الطّالبي الأولى في فرنسا، مروراً بأسفاره إلى تركيا وإيران وباكستان واليمن وأفغانستان، وصولاً إلى تكريسه مرجعاً في أوساط الباحثين في الشؤون الإسلامية.

أوليفييه روا كاتب وباحث فرنسي متخصّص في الشؤون الإسلامية. صدر له عن دار الساقي: 'الإسلام والعلمانية'، 'الجهل المقدّس'، 'تجربة الإسلام السياسي'، 'عولمة الإسلام'، 'الجهاد والموت'.

لوحة الغلاف للفنانة عالية الفارسي

CNL CENTRE NATIONAL DU LIVRE



www.daralsaqi.com

ISBN 978-614-03-2108-3



